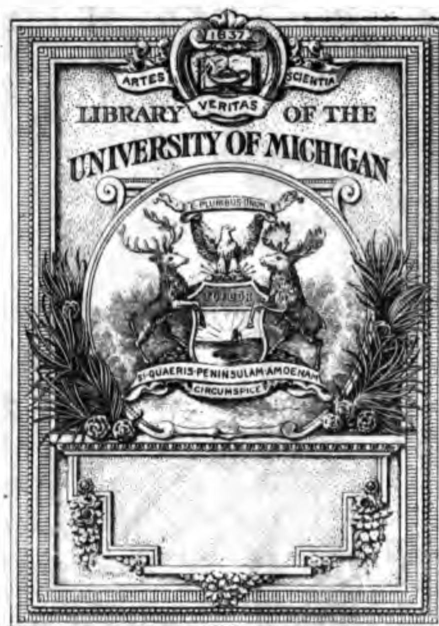
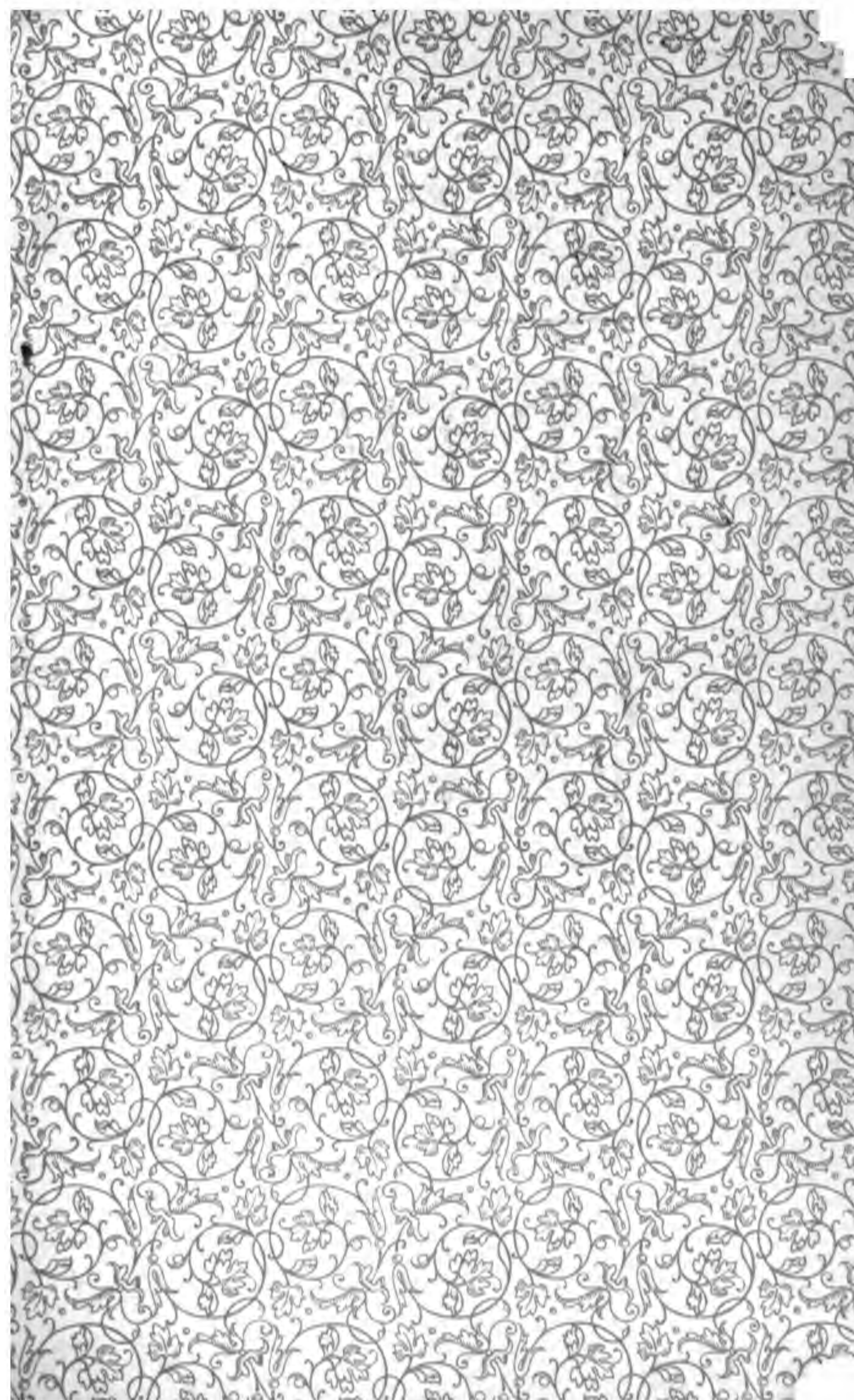



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



# JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XV

# JOURNAL ASIATIQUE



OU

## RECUEIL DE MÉMOIRES

### D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX, HALÉVY
MASPERO, OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

---

## HUITIÈME SÉRIE

## TOME XV




PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XC

# JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1890.


## ÉTUDES DE LITURGIE VÉDIQUE.

## L'AGNISHṬOMA,

### D'APRES LE ÇRAUTA-SÛTRA D'ÂÇVALÂYANA,


PAR

M. P. SABBATHIER.


Les ouvrages désignés sous le nom de « sûtras » appartiennent à la dernière couche de la littérature brahmanique. Ce sont de véritables manuels, destinés à l'usage des étudiants, où l'on a condensé les principes des différentes disciplines, liturgie, grammaire, philosophie, etc. Les sûtras liturgiques se divisent en deux branches : les kalpa- ou çrauta-sûtras qui sont basés sur la révélation (çruti), c'est-à-dire sur les brâhmaṇas, et les gṛihya- ou smârta-sûtras qui reposent sur la simple tradition (smṛiti).

C'est seulement par l'étude des sûtras que l'on arrive à connaître le véritable caractère et le fond même de la religion védique. Dans les brâhmaṇas, les rites sont expliqués pour ceux qui en connaissent déjà la

pratique : dans les sûtras, cette pratique est exposée pour ceux qui l'ignorent. Il faut lire ces ouvrages pour se faire une idée exacte de la complexité du rituel brahmanique : il faut voir l'extraordinaire importance attribuée par les théologiens aux moindres opérations du culte pour apprécier le formalisme excessif de cette religion tout artificielle où les rites avaient fini par se substituer entièrement aux divinités elles-mêmes. Cette étude devient ainsi la meilleure préparation à celle du Ṛig-Veda dont les hymnes ont, pour la plupart, une destination liturgique.

Malheureusement les sûtras, par leur forme compliquée et la concision quasi algébrique de leur style, sont difficiles à lire dans le texte, même pour les indianistes les plus exercés. Pour en faciliter la connaissance, nous avons entrepris, sur l'invitation de notre regretté maître Abel Bergaigne, un essai de traduction du Çrauta-sûtra d'Âçvalâyana, avec toutes les explications complémentaires que nécessite l'énigmatique précision du texte. Nous en détachons le 5ᵉ chapitre qui a pour sujet la célébration de l'Agnishṭoma, une des formes du sacrifice de Soma.

Le Çrauta-sûtra d'Âçvalâyana est consacré au rituel du hotar, c'est-à-dire du prêtre qui a pour fonction de réciter les formules, généralement tirées du Ṛig-Veda, qui accompagnent les différentes opérations liturgiques. L'auteur appartient à l'école de l'Aitareya-Brâhmaṇa, le plus ancien des deux Brâh-

maṇas du Ṛig-Veda et celui dont la doctrine a eu le plus de sectateurs. L'ouvrage comprend 12 adhyāyas ou chapitres contenant chacun un certain nombre de divisions appelées kaṇḍikâs et qui se subdivisent elles-mêmes en sûtras. Il a été publié (1864-1874) dans la *Bibliotheca Indica*, avec le commentaire de Gârgyanârâyaṇa. C'est ce texte qui a servi de base à notre travail. La comparaison avec les autres sûtras et les brâhmaṇas du Ṛig-Veda et du Yajur-Veda nous a fourni d'utiles indications. Nous avons également mis à profit les notes qui accompagnent la traduction de l'Aitareya-Brâhmaṇa par M. Haug et celles du Çatapatha-Brâhmaṇa (Kâṇḍas I-IV) par M. Eggeling.

Il nous reste à donner quelques renseignements préliminaires pour bien déterminer le caractère de la cérémonie exposée dans notre sûtra.

L'Agnishṭoma est la forme la plus simple des sacrifices où l'on offre le Soma. Il comprend un seul jour de pressurage et 12 çastras seulement[1]. Le nouveau gṛihapati (maître de maison) était astreint à le célébrer après avoir offert l'ishṭi (offrande de grains, de gâteaux, etc.) de la nouvelle et de la pleine lune (A., IV, 1, 1). La même cérémonie devait ensuite se renouveler tous les ans (Çat. Br., X, 1, 5, 4).

[1] «Agnishṭoma» (= louange d'Agni) est proprement le nom du sâman (strophe chantée) qui précède le 12ᵉ çastra, l'Âgnimârûta; de là on l'a employé pour désigner la cérémonie qui se termine avec ce çastra.

Comme tous les sacrifices « çrauta », l'Agnishṭoma exige trois feux distincts : le gârhapatya, qui représente le feu domestique ; l'âhavanîya, où l'on consume les offrandes destinées aux dieux, et le dakshiṇâgni, qui reçoit les offrandes réservées aux pitṛis (mânes des ancêtres). Chaque jour de pressurage on extrait trois fois le jus du Soma : le matin, à midi et le soir. L'opération se fait au moyen d'une presse (adhishava) et de cinq pierres (grâvan). La liqueur est mélangée d'eau, puis clarifiée dans un tamis. Le reste du soma offert en libation est ordinairement absorbé par les prêtres et par le sacrifiant.

Le jour du pressurage est précédé de plusieurs jours de cérémonies préparatoires. La première est le choix des seize prêtres nécessaires pour le Soma (Â., IV, 1.6). Les quatre principaux sont : le hotar, qui récite ; l'adhvaryu, qui accomplit les offrandes ; l'udgâtar, qui chante ; le brahman, qui surveille les opérations. Les douze autres servent d'assistants à ces quatre premiers qui en ont chacun trois sous leurs ordres. Ensuite on choisit la place où doit se célébrer le sacrifice : elle doit être dirigée vers l'est, etc. (Voir Çat. Br., III, 1, 1.4 ; Âpastamba Çr.-Sûtra, X, 20). A l'ouest de cet emplacement on construit un hangar ayant la forme d'un carré, couvert de nattes, et appelé *Çâlâ*, qui représente la maison du sacrifiant. Celui-ci se transporte alors à l'emplacement du sacrifice en emportant deux araṇis (morceaux de bois) qui ont été chauffés au gârhapatya et à l'âhavanîya ordinaires, dans sa maison, se

rend à la çâlâ, embrase les deux araṇis par le frottement, allume le gârhapatya établi à l'ouest de la çâla, puis en tire le feu de l'âhavanîya placé à l'est et du dakshiṇâgni au sud. Alors commence la dîkshâ (consécration), série d'observances imposées au sacrifiant et à son épouse, et dont la durée est d'un jour au moins, souvent de trois, et peut aussi s'étendre jusqu'à une année et plus. A la fin, le sacrifiant est déclaré « consacré » au moyen de la formule (dîkshita-vâda) « N. . . est consacré ». C'est ici que commencent en réalité les cérémonies préliminaires du Soma. On célèbre d'abord le prâyaṇîya, offrande de grains bouillis à Aditi. Puis vient l'achat du Soma, qui se fait en dehors de la çâlâ, sa réception quand on l'y amène, accompagnée de l'âtithyeshṭi (offrande en l'honneur de l'hôte), etc. Le lendemain du jour où la dîkshâ s'est terminée commencent les upasads, autre période de cérémonies préliminaires, qui durent au moins trois jours et qui entraînent aussi pour le sacrifiant une série d'observances particulières (vrata) : on offre chaque jour deux libations de beurre fondu (âjya), l'une dans la matinée, l'autre l'après-midi. Le second jour des upasads, dans l'Agnishṭoma, on trace la mahâ-vedi, ou grand autel, à l'est et à trois pas de la çâlâ : c'est un vaste emplacement en forme de trapèze et mesurant 36 prakramas (pas) de l'ouest à l'est, 30 ou 33 du nord au sud pour le côté qui fait front à la çâlâ, 24 pour le côté opposé : c'est là qu'on élèvera le sadas (hangar ou tente) destiné à abriter les dhish-

ṇyas (voir plus bas), et le havirdhâna-maṇḍapa, autre construction du même genre où seront placés les deux chars contenant le Soma et les diverses offrandes, et où se fera le pressurage. A l'est de la Mahâvedi on installe l'uttaravedi, autel destiné à remplacer l'âhavanîya, etc. Le dernier jour des upasads, on établit dans le sadas, sur une ligne dirigée du nord au sud, les dhishṇyas (élévations de terre) destinés à recevoir des feux pour l'acchâvâka, le neshṭar, le potar, le brâhmaṇâcchaṃsin, le praçâstar et le hotar dont les sièges seront placés derrière ces dhishṇyas : on en construit, en outre, deux autres, l'un au nord-est pour l'âgnîdhra, l'Âgnîdhrîya, l'autre en face de ce dernier, et au sud-est du sadas, le mârjâlîya, sur lequel on purifie les vases servant au sacrifice.

Ensuite on transporte le feu de l'âhavanîya dans l'uttaravedi et le Soma dans le havirdhâna-maṇḍapa : cette cérémonie se nomme *agnîshoma-praṇayana*. Ce même jour on sacrifie un bouc à Agni-Soma, puis on apporte de la rivière voisine les eaux qui seront employées le lendemain à la préparation du Soma. Vers la fin de la nuit, les serviteurs réveillent les prêtres, et le hotar, assis dans le havirdhâna-maṇḍapa, entre les deux timons, récite, avant le lever du soleil, le prâtaranuvâka, longue série d'hymnes divisés en trois groupes selon les divinités auxquelles ils sont adressés : Agni, les Aurores, les deux Açvins. Il récite l'avant-dernier hymne, I, 112, plusieurs fois s'il est nécessaire, pour attendre que le

jour paraisse. Aux premières clartés de l'aube, il commence le dernier hymne, V, 75, puis se lève et va se placer entre les deux poteaux de la porte du havirdhâna-maṇḍapa pour réciter le dernier vers.

Les cérémonies préparatoires sont terminées : la solennité principale, le jour de pressurage, va commencer.

## ÂÇVALÂYANA-ÇRAUTA-SÛTRA.

### CHAPITRE V.

### I

1. Quand le vers de conclusion a été récité, le hotar, interpellé en ces termes : « Hotar, invite les Eaux! » et sans dire le « abhihiṃkâra », récite les (vers) Âponaptrîyâs sur un ton un peu moins élevé que le vers de conclusion.

Il s'agit du vers V, 75, 9[1], qui termine le prâtaranuvâka. — « Interpellé », sous-entendu par l'adhvaryu. Le abhihiṃkâra se compose des mots « hi3m, bhûr, bhuvaḥ, svar, om » : il se place ordinairement au commencement des morceaux récités par le hotar (Â., I, 2, 3 et 23-24). — Outre les eaux appelées « vasatîvarî » qui ont été apportées la veille au soir, on va puiser le matin même du jour sutya, à la rivière voisine, les eaux appelées « ekadhanâ » qui seront mélangées dans la coupe du hotar avec les vasatîvarîs. L'ensemble de ces opérations s'appelle l'« âponaptrîya » et les vers qui y sont récités sont désignés par l'adjectif « âponaptrîyâ » au fém. — Il y a trois tons ou « positions » (sthânas) employés

[1] Les chiffres sans autre indication désigneront toujours les hymnes ou les vers du Ṛig-Veda.

dans les récitations liturgiques : le « mandra » (bas), le « madhya » (moyen) et l'« uttama » (élevé), divisés chacun en sept degrés. D'après les sûtras IV, 13, 6 et VI, 15, 10-11, le prâtar-anuvâka doit se réciter depuis le commencement, jusqu'au vers final de I, 112 sur le ton mandra, en en parcourant successivement les différents degrés. Le dernier hymne, V, 75, commence avec le degré le plus bas du ton « madhya » et se continue, en passant par les autres degrés, de manière à arriver au plus haut avec la fin de l'avant-dernier vers. Pour le dernier vers, on parcourt, en le récitant, tous les degrés du ton « uttama ». La récitation des vers âponaptrîyâs commence ensuite, « sur un ton un peu moins élevé », dit le sûtra V, 1, 1. Le commentaire nous explique qu'il s'agit ici du quatrième degré de la position « uttama ».

2. Et parmi ceux-ci, (ceux qui commencent) à partir du nigada, sur un ton plus bas que les précédents, jusqu'au « prasarpaṇa ».

A partir du nigada « tâsv adhvaryo° » (Â., V, 1, 15) jusqu'au moment où le hotar se met à marcher derrière les ekdhanâs (Â., V, 1, 18); — nous avons laissé tel quel le mot qui désigne cet acte, « prasarpaṇa », — la récitation se fait sur un ton moins élevé : le commentaire nous apprend qu'il s'agit ici de la position « madhya ».

3. Ce qui vient après, dans la position « mandra ».

Ce qui vient après jusqu'à la fin de l'âponaptrîya se compose du vers I, 23, 18 (que le prêtre récite en marchant) et des vers X, 30, 14-15.

4. Et (aussi) le « prâtaḥsavana ».

Par le « prâtaḥsavana » il faut entendre, d'après le commentaire, toutes les récitations du pressurage du matin à

partir de l'« upâṃçu-graha » jusqu'au çastra de l'acchâvâka, c'est-à-dire de V, 2, 1 à V, 10, 28.

5. Le premier (vers) selon la méthode « adhyardhakâra » : les (vers) suivants avec la pause à la fin du vers.

La méthode « adhyardhakâra » consiste à réciter d'une seule émission de voix trois hémistiches, comme le mot l'indique : « adhyardha » (augmenté d'une moitié) et « kâra » (façon). D'autre part, le premier vers d'une récitation doit, en règle (Â., I, 2, 19), être dit trois fois. Quand on le récite « adhyardhakâraṃ » et quand les vers suivants sont récités d'après la prakṛiti, c'est-à-dire avec pause au demi-vers, voici comme on procède : pour le premier vers, on dit d'abord d'une seule émission de voix les hémistiches *a b* et l'hémistiche *a* pour la deuxième fois, puis on fait la pause. On récite ensuite *b* pour la deuxième fois, *a* et *b* pour la troisième, et on ajoute le premier hémistiche du vers suivant, après quoi on fait la pause. En effet, d'après la prakṛiti, la récitation se continue, à la fin d'un vers, jusqu'à la pause du vers suivant (Â., I, 2, 10 et 20). Seulement comme ici le second vers est récité « ṛigâvânaṃ », c'est-à-dire sans pause avant la fin (Â., IV, 6.2), on devra le rattacher tout entier à ce qui constitue la seconde émission de voix dans la triple récitation du premier vers, et l'on devra dire ainsi, comme l'indique le commentaire, cinq hémistiches « uno tenore », soit vers 1, *b* (2ᵉ f.), *a*+*b* (3ᵉ f.) et le vers 2 tout entier. On récitera donc les vers X, 30, 1-2 de la manière suivante, avec le praṇava (om) à la fin du vers (Â., I, 2, 10) : Prá devatrā́ bráhmaṇe gātúr etv apó áchā mánaso ná práyukti | mahī́m mitrásya váruṇasya dhāsím pṛithujráyase rīradhā suvṛiktó3m ‖ Prá devatrā́ bráhmaṇe gātúr etv apó áchā mánaso ná práyukti | — (Pause) — mahī́m mitrásya váruṇasya dhāsím pṛithujráyase rīradhā suvṛiktó3m ‖ Prá devatrā́ bráhmaṇe gātúr etv apó áchā mánaso ná práyukti | mahī́m mitrásya váru-

ṇasya dhāsím pṛithujráyase rıradhā suvriktŏ3m. ‖ 1 ‖ ádhvaryavo havishmanto hí bhūtáchāpá itoçatír uçantaḥ | áva yā́ç cáshṭe aruṇā́ḥ suparṇā́s tám ā́syadhvam ūrmím adyā́ suhasto3m. — (Pause) ‖ 2 ‖

6. Ou, pour celui qui désire la pluie, selon la prakṛiti.

Si le sacrifiant désire la pluie, on récitera, à partir du deuxième vers, selon la prakṛiti, c'est-à-dire avec pause à l'hémistiche. Dans ce cas, le deuxième hémistiche de ce vers ne sera pas rattaché, dans la récitation, au premier vers ; on fera la pause à la fin du mot « uçantaḥ ».

7. Dans le cas de (récitation d'après la) prakṛiti, il doit, à la fin des hémistiches précédents, faire attention aux mots caractéristiques.

En s'arrêtant à l'hémistiche d'un vers, selon la règle, le hotar doit porter son attention sur les mots désignant la pluie qui se trouveront dans le vers suivant.

8. (Il récite :) X, 30, 1-9, et comme dixième vers : X, 30, 11.

C'est l'ordre des vers dans l'Aitareya-Brâhmaṇa.

9. Quand les ekadhanâs sont amenées, il récite (le vers :) X, 30, 10.

10. Et (le vers) X, 30, 13 quand les Eaux sont en vue.

C'est-à-dire quand il peut les voir de sa place.

11. (Quand elles sont tout près il récite le vers :) V, 43, 1.

Les mots placés entre parenthèses sont la traduction du

texte «ity upâyatîshu» par lequel l'Aitareya-Brahmaṇa explique l'emploi de ce vers (Ait.-Br., II, 20, 5), et c'est le commentaire même qui nous y renvoie.

12. (Quand les Eaux ont été réunies,) il dit (le vers) II, 35, 3.

Ici encore le sens est complété au moyen du Brâhmaṇa. — Quand les Ekadhanâs sont arrivées près du câtvâla (cuve servant aux purifications et située en dehors de la Vedi, au nord-est), l'adhvaryu met en contact la coupe du maitrâvaruṇa contenant de cette eau avec celle du hotar qui contient de l'eau vasatîvarî.

13. Au moment où l'on remplit la coupe du hotar, à l'endroit du «tîrtha», avec les Eaux, il récite I, 83, 2 et s'arrête à la fin du vers en faisant le praṇava.

Le tîrtha (route) désigne ici le chemin suivi par les officiants pour aller du dehors dans le sadas depuis l'agnîshomapraṇayana (Â., IV, 10, 1) jusqu'au paçu final (Â., VI, 14, 7) et qui passe entre le câtvâla et l'utkara (Kâty. V, 5, 11, Comment.). — On mêle dans la coupe du hotar de l'eau «vasatîvarî» et de l'eau «ekadhanâ» à un endroit placé sur ce chemin et non point auprès du câtvâla vers lequel on s'était détourné pour faire l'opération indiquée au sûtra précédent.

14. Quand l'adhvaryu est arrivé (auprès de lui), il dit : «aver apo, adhvaryâ3u?») «adhvaryu, avez-vous obtenu les Eaux?»); et, ayant reçu cette réponse : «Oui, elles sont arrivées», il doit s'avancer en récitant ce «nigada».

Nous avons conservé le texte même de la question posée

à l'adhvaryu pour indiquer la pluti dont est frappée la dernière syllabe du mot «adhvaryo». La pluti porte à trois temps la durée de la syllabe.

15. (Nigada :) « Dans ces Eaux, Adhvaryu, vous allez clarifier le Soma à la douce saveur, pluvieux, aigu à la fin, épais au milieu, pour Indra accompagné des Vasus, de Rudra, des Âdityas, des Ṛibhus, des Vibhus, de Vâja, de Bṛihaspati, des Viçvedevas ». Ayant récité cela, sans reprendre haleine, jusqu'à la fin, il va se placer au nord de la route suivie par les Eaux.

16. Quand elles l'ont un peu dépassé, il se place derrière,

17. en récitant : « Celui dont Indra avait bu quand il tua les démons envelopppeurs, est devenu le maître des races, om » (puis les vers) I, 23, 16-18.

La dernière syllabe du mot «tarishat» qui termine le nigada est remplacée par le praṇava.

18. Avec le dernier (de ces trois vers) il se met en marche à la suite (des Eaux).

Pour rentrer dans le havirdhâna.

19. (Puis il continue par les vers) X, 30, 14-15. Il termine par le dernier (de ces deux vers), quand les Eaux sont arrivées, puis s'étant approché du poteau au nord de la porte (du havirdhâna), il

s'assied (là), le visage tourné vers les tiges de Soma, sans enlever le brin d'herbe.

La porte dont il s'agit est celle de l'est. — Chaque jour de cérémonie, la première fois que le hotar s'assied, il récite deux formules, après avoir touché l'eau. La première s'adresse au siège lui-même. Quant à la seconde, au moment de la réciter, il enlève un brin d'herbe de l'endroit où il va s'asseoir et le jette au sud-ouest, vers la région maudite (opposée au nord-est, région sainte entre toutes). Dans le cas actuel, il récitera seulement la première de ces deux formules. (Cf. A., I, 3, 30-32.)

## II

1. Il s'adresse en ces termes à la libation « upâṃçu » qui est versée (dans le feu) : « Conserve-moi le souffle! Bénédiction! (Je t'émets) pour le Soleil, ô souffle qui exauces bien! Ô souffle! conserve-moi le souffle! » A ces mots il souffle sur (le graha) en faisant « us ».

2. Il s'adresse (ensuite) à l'antaryâma(-graha) en ces termes : « Conserve-moi la respiration! Bénédiction! (Je t'émets) pour le Soleil, ô toi qui exauces bien! Respiration! conserve-moi la respiration! » A ces mots il respire sur (le graha) en faisant « uṃ ».

L'upâṃçu- et l'antaryâma-grahas sont les deux premières libations offertes et le produit du premier pressurage. Elles ne sont accompagnées ni d'anuvâkyâs, ni de la formule « vaushaṭ », ni de yâjyâs, et en récitant les formules ci-dessus le prêtre doit contenir autant que possible sa respiration et le son de sa voix : de là leurs noms « upâṃçu » (en silence), et « antaryâma » (action de retenir à l'intérieur). Le com-



IMPRIMERIE NATIONALE.

mentaire nous apprend que dans chacune des formules récitées à ce moment par le hotar, il faut distinguer deux parties : la première, se terminant aux mots « pour le Soleil, ô toi qui exauces bien », est une simple invocation adressée au « graha », tandis que le reste de la formule accompagne l'action d'exhaler ou d'aspirer l'air.

3. Ayant touché la pierre qui a servi au pressurage de l'upâṃçu(-graha), il cesse de contenir sa voix avec ces mots : « Je t'émets pour l'air qui circule (dans le corps) ! »

D'après le commentaire, « le hotar, s'étant assis à l'endroit où il a commencé la récitation de l'âponaptrîya, laisse échapper le son de sa voix en récitant : « bhûr bhuvaḥ svar ».

4. Dans le « sarpaṇa » pour (aller à l'endroit où se chante) le pavamâna(-stotra), le maitrâvaruṇa et le brahman marchent toujours à la suite des « chandogas ».

A chaque pressurage, on chante un stotra au moment où le soma est clarifié. Le matin cette cérémonie se fait hors du sadas, et porte par suite le nom de « bahiḥ-pavamâna » : (bahiḥ = dehors). D'après le commentaire, l'expression « nityau » (c'est-à-dire réguliers, régulièrement), que nous avons rendue par « toujours », signifie que dans ce sarpaṇa le maitrâvaruṇa et le brahman figurent toujours en personne et ne peuvent être remplacés par un autre prêtre du même ordre. — Sarpaṇa = marche, procession.

5. Entre eux, les autres, s'ils sont consacrés.

C'est-à-dire les autres acolytes du hotar et du brahman se mettent en marche entre le maitrâvaruṇa et le brahman. « S'ils sont consacrés », c'est-à-dire s'ils ont la qualité de

sacrifiant que donne seule la dîkshâ : c'est ce qui a lieu dans les sattras, où tous les prêtres se consacrent avant la session qu'ils vont célébrer.

6. Après avoir offert les deux « vipruḍḍhomas » accompagnés des vers X, 17, 11-12, l'adhvaryu en tête, ils marchent en se touchant jusqu'à l'endroit du tîrtha.

Les vipruḍḍhomas sont des offrandes propitiatoires de beurre fondu pour les gouttes de soma tombées pendant le pressurage. Cette cérémonie fait partie intégrante du sarpaṇa. Le tîrtha est la route indiquée plus haut, V, 1, 13.

7. Pour ce (bahishpavamâna-)stotra, ils doivent s'asseoir le visage tourné vers l'udgâtar.

8. Le hotar, assis à cet endroit même, leur récite l'anumantraṇa : « Ce Soma, boisson des dieux, qui est dans le sacrifice, sur le gazon, sur l'autel, nous en avons notre part; tu es la bouche : puissé-je être la bouche! »

L'endroit où le hotar est assis est celui qui a été indiqué au paragraphe 3. Quant à l'emploi du mot « hotar » qui devrait être sous-entendu d'après la règle ordinaire (Â., I, 1, 14) puisqu'il s'agit ici d'une récitation, le commentaire l'explique en disant : « Si c'est le hotar lui-même qui récite la formule, il reste assis à cet endroit même; si c'est le sacrifiant, ayant marché en raison de son rôle de sacrifiant, puis s'étant arrêté, à cet endroit même il récite le mantra. » Ainsi, d'après le commentaire, le yajamâna peut ici remplacer le hotar pour la récitation de l'anumantraṇa : à propos du sûtra suivant, il ajoute que cette substitution peut avoir lieu même dans les sattras, en ce sens que le gṛihapati peut

réciter la formule à la place du hotar : et le commentaire pour établir cette opinion se base sur un passage du Bahvṛica-brâhmaṇa qu'il cite. Malheureusement on ne trouve nulle part dans Âçvalâyana l'indication de la règle d'après laquelle cette substitution pourrait se faire, ou serait obligatoire; d'un autre côté le texte du Bahvṛicabrâhmaṇa auquel le commentateur fait allusion se trouve également dans l'Âpastamba-çrauta-sûtra, mais ici l'ordre des mots est différent et la citation plus étendue. Au lieu de « yady u vai svayaṃ yajamâno hotâ syât sarped eva », texte du commentaire, Âpastamba (XII, 17, 2) donne : « yady u vai svayaṃ hotâ yajamânaḥ syât sarped eva | aupagâtraṃ hy asyeti bahvṛicabrâhmaṇaṃ bhavati ». Et le commentateur d'Âpastamba, Rudradatta, ajoute : « yadâ sattre yajamânaḥ svayaṃ hôtâ syât tadâ sarped eva, na tu prakṛitivad dhavirdhâna evâsîta ». Le sens des deux leçons diffère absolument. Tandis qu'avec celle de notre commentaire il faut traduire en effet : « si toutefois c'est le sacrifiant lui-même qui est hotar, il est astreint au sarpaṇa »; avec le texte d'Âpastamba le sens est évidemment : « si toutefois le hotar est lui-même sacrifiant, il doit faire le sarpaṇa, car il lui appartient d'accompagner le chant »; c'est, en effet, ce qui ressort du commentaire : « quand, la cérémonie étant un sattra, le hotar est lui-même sacrifiant, le sarpaṇa est de règle pour lui; il ne doit point, comme dans la prakṛitî, rester assis dans le havirdhâna ». Il est évident que seule, la leçon d'Âpastamba nous donne l'explication de notre sûtra : le prêtre qui récite, quand il est hotar, c'est-à-dire quand il a seulement cette qualité, quand il n'est pas en même temps « yajamâna », par conséquent dans les « ekâhâhînas » seulement, s'abstient de prendre part au « sarpaṇa ». Cette explication concorde du reste avec le sens du sûtra qui va suivre.

9. S'il est consacré, il doit marcher, pour (aller) accompagner le chant.

Le commentaire d'Apastamba (XII, 17, 11) nous apprend

que, selon Bhâradvâja, les prêtres accompagnent le chant des udgâtars en faisant: «ho», et le sacrifiant en faisant: «oṃ». Ainsi, dans les sattras, le hotar étant consacré doit accompagner le bahishpavamâna, et pour cela se rendre auprès du câtvâla. Mais on doit admettre, avec notre commentaire, qu'il récite l'anumantraṇa de sa place, puisque le sûtra indique la raison spéciale de son déplacement, la nécessité d'accompagner le stotra. (Cf. d'ailleurs le sûtra suivant.)

10. Et qu'il fasse le sarpaṇa aux autres pressurages.

Pour le pavamâna de midi et du soir, le prêtre qui récite fera, s'il est consacré, le «sarpaṇa» avec les autres officiants indiqués au sûtra 5, et récitera l'anumantraṇa à l'endroit même où sera chanté le pavamâna : ce sera d'ailleurs, pour ces deux pressurages, à l'intérieur du sadas.

11. «Ô Brahman, nous allons chanter (le stotra), ô Praçâstar», invités en ces termes à permettre le chant, qu'ils le permettent.

C'est le Prastotar (assistant de l'udgâtar) qui adresse cette invitation au Maitrâvaruṇa et au Brahman.

12. «Bhûr! accompagnés d'Indra, incités par Savitṛi», ayant récité cela à voix basse, le Brahman ajoute: «Om, chantez!» au pressurage du matin.

13. Au pressurage de midi, il dit: «bhuvaḥ!» et au pressurage du soir: «svar!» A partir de l'Âgnimâruta il dit: «bhûr bhuvaḥ svar! accompagnés°».

A part les trois «vyâhṛitis» (formules sacrées) «bhûr, bhuvaḥ, svar», le reste de la récitation est partout le même. — «Après l'Âgnimâruta», c'est-à-dire au commencement

des stotras des ukthyas, du shodaçin et de l'atirâtra, les trois autres formes principales du jyotishṭoma. L'Âgnimâruta est le dernier çastra de l'agnishṭoma.

14. « Chantez, étant incités par le dieu Savitṛi; dites le vrai et le bien : ô vers éternels, n'abandonnez pas le sâman qui protège la vie : om »; après avoir récité cela à voix basse, le maitrâvaruṇa ajoute, à haute voix : « chantez! »

La formule du maitrâvaruṇa est partout la même. D'après le commentaire, le brahman doit également dire à haute voix le mot « chantez, » (studhvaṃ).

## III

1. Ensuite ils célèbrent le « paçu » des pressurages.

Le mot « paçu » désigne d'une manière générale le sacrifice d'un animal. Le paçu peut former une cérémonie indépendante ou faire partie d'un autre sacrifice. Dans le Soma il y a trois paçus : le premier, l'agnîshomîya, se célèbre le dernier jour des upasads; le second, le savanîya, est réparti entre les trois pressurages du jour sutya; le troisième, l'anûbandhyâ, prend place, le même jour, immédiatement avant l'udavasânîyâ-ishti qui termine le sacrifice. Le tantra (c'est-à-dire la série des cérémonies) pour un paçu isolé a été exposé précédemment (III, 1-6), toutes les récitations pour les variétés des paçus ont été indiquées (III, 7-8), enfin l'auteur a donné (IV, 11) les prescriptions spéciales pour l'agnîshomîya qui sert de prakṛiti aux autres paçus du Soma.

2. Il est selon la divinité.

La divinité à laquelle le savanîya-paçu est dédié varie suivant les formes du Soma : ces différences sont indiquées

dans les çâstras, et l'on doit les observer. Dans le sûtra qui suit, on va voir quelles sont les divinités pour le savanîya-paçu des quatre saṃsthâs du jyostishṭoma.

3. Il est dédié à Agni dans l'agnishṭoma : un second (est dédié) à Indra-Agni dans l'ukthya, un troisième (à savoir) un bélier à Indra dans le shoḍaçin, un quatrième (à savoir) une brebis à Sarasvatî dans l'atirâtra.

Les animaux de chaque saṃsthâ s'additionnent avec ceux de la saṃshthâ qui précède : on arrive ainsi à en offrir quatre dans l'atirâtra. A ce propos le commentaire cherche à expliquer l'emploi d'un *ca* « et » qui ferait double emploi avec les mots « dvitîya, tritiya, caturtha » (2°, 3°, 4°), et, d'après son opinion, ces derniers mots serviraient à indiquer que la réunion de deux, de trois et de quatre animaux suivant les saṃsthâs *est l'usage ordinaire;* il résulte de là que ce n'est pas une règle absolue, et, en effet, d'après Âpastamba (XII, 18, 12-14), le savanîya-paçu dans le jyotishṭoma ne comprend, pour chaque saṃsthâ, qu'un seul animal, qui est toujours un bouc. Il cite seulement l'autre opinion comme étant celle de certains théologiens (*eke*). Mais le *ca* dont parle notre commentaire ne se trouve pas dans le texte d'Âçvalâyana ni dans celui qui est cité par Âpastamba, mais seulement dans celui de Kâtyâyana, de sorte qu'on peut hésiter à le rétablir : de toute façon le sens du sûtra sera celui que nous avons adopté. Quant à l'espèce de l'animal sacrifié, d'après le commentaire d'Âpastamba, c'est, en principe, un bouc, et le vṛishṇi (bélier) dans le shoḍaçin comme la meshî (brebis) dans l'atirâtra sont simplement des substitutions facultatives. (Cf. Âp.-çr., XII, 12, 13, Commentaire.)

4. Ce sont les « kratu-paçu ».

« Kratu-paçu » est une expression toute faite dans laquelle le mot « kratu » qui désigne parfois, dans les Brâhmaṇas, le

sacrifice en général, prend un sens tout particulier : il s'applique en réalité ici aux quatre formes fondamentales du jyotishṭoma. Kâtyâyana (IX, 8, 14) emploie pour le même usage le mot « stomâyana ».

5. (On fait) tout ce qui a été prescrit par (le rituel de) l'agnîshomîya à partir du parivyayaṇa jusqu'à la purification dans le câtvâla, à l'exception du daṇḍa-pradâna.

L'agnîshomîya-paçu comprend toutes les cérémonies qui ont été indiquées III, 1-6 pour le paçu simple, avec les formules d'offrande mentionnées III, 8, 1 et sous réserve des modifications spéciales à ce genre de paçu, dont nous trouvons le détail IV, 11, à la place qui appartient à cette cérémonie, le dernier jour des upasads. En se reportant à ces différents passages, on obtiendra un tableau complet de l'agnishomîya-paçu qui sert de modèle aux autres paçus du soma. « Au paçu du pressurage du matin, nous dit le sûtra ci-dessus, on fait tout ce qui a été dit dans la prakṛiti, du parivyayaṇa au câtvâla-mârjana, sauf le daṇḍa-pradâna. » Si nous nous reportons au modèle, à l'agnîshomîya, nous voyons qu'avant le parivyayaṇa (Â., III, 1, 9), action d'entourer d'une guirlande le poteau auquel on attache l'animal, il y a deux autres opérations : l'añjana (Â., *id.*), action d'oindre le poteau avec du beurre fondu, et l'ucchrayaṇa (Â., *id.*), érection du poteau, accompagnées chacune comme le parivyayaṇa d'une récitation du hotar. Seulement dans le savanîya-paçu on ne recommence pas ces deux cérémonies accomplies la veille dans l'agnîshomîya : on se contente de renouveler la triple guirlande de gazon qui orne le poteau (Kâty. IX, 8, 1). Ensuite a lieu, comme dans la prakṛiti, l'agnimanthana (action d'allumer le feu par le frottement; Â., III, 1, 12; cf. II, 16, 2-7); puis viennent, avec les modifications indiquées ci-dessous, l'âvâhana (invitation adressée aux dieux qui prendront part aux offrandes), et les pravṛitâhutis (voir

ci-dessous), après quoi, d'après la prakṛiti, le hotar (dans Kâty. VI, 4, 4, c'est l'adhvaryu, ou, d'après une autre tradition, indiquée par le commentaire, le sacrifiant) offre au maitrâvaruṇa, en récitant une formule (Â., III, 1, 16), un daṇḍa, bâton en bois d'udumbara, de la hauteur du sacrifiant, qui a servi à ce dernier pour chasser les mauvais esprits pendant la dikshâ : dans le savanîya-paçu, le maitrâvaruṇa prend le bâton lui-même, et par conséquent le mantra du hotar est supprimé. Après cette cérémonie, tout a lieu comme dans l'agnîshomîya : les prêtres, ayant en tête le maitrâvaruṇa, quittent l'uttara-vedi où les opérations qui précèdent avaient eu lieu, et vont s'asseoir chacun derrière son dhishṇya, sauf le maitrâvaruṇa qui reste debout derrière le sien (Â., IV, 11, 3). Il récite alors les praishas, et le hotar les prayâjas pour les dix premières des onze offrandes préliminaires : ces prayâjas sont composés de vers âprîs qui varient suivant les ancêtres du sacrifiant (Â., III, 2, 6-8). Ensuite viennent le paryagni (Â., III, 2, 9), formule récitée par le maitrâvaruṇa pendant que l'agnîdh fait trois fois le tour de l'animal avec un brandon enflammé; l'adhrigu, invitation adressée au sacrificateur au moment de tuer l'animal (Â., III, 3, 1); la récitation du vers I, 75, 1, et de l'hymne III, 21, pour les gouttes qui tombent de la vapâ (omentum), au moment où on la fait cuire ; le dernier des onze prayâjas; enfin la première offrande principale du paçu, celle de la vapâ, avec les vers I, 93, 1, pour anuvâkyâ, et I, 93, 5 pour yâjyâ (Â., III, 8, 1), après quoi tous vont se purifier en touchant l'eau du câtvâla. Les deux autres offrandes principales, celle du puroḍâça (gâteau) et celle du haviḥ (les membres de l'animal), auront lieu l'une au pressurage de midi, l'autre à celui du soir.

6. S'étant assis, ayant fait le abhihiṃkâra, il dit trois fois le vers parivyayaṇîyâ.

C'est le vers du Ṛig-Veda, III, 8, 4.

7. « Âvaha devân sunvate yajamânâya » (amène les dieux pour le sacrifiant qui pressure) qu'il mette ainsi le mot « sunvan » avant le mot « yajamâna », à partir de l'âvâhana, dans les nigamas du tantra des ishṭis.

L'âvâhana est une invitation à Agni de faire venir les dieux pour qu'ils prennent part à l'offrande (Â., I, 3, 6-22). Les nigamas sont les désignations de divinités ou de personnes insérées dans certains mantras comme l'âvâhana, l'iḍopahvâna (Â., I, 7, 7), le sûktavâka (Â., I, 9, 1), etc. Le tantra est l'ensemble des cérémonies communes à tous les sacrifices de même espèce : les ishṭhis, le paçu, le soma ont chacun leur tantra. Mais le paçu emprunte celui des ishṭhis pour les actes ordinaires comme les samidhenîs (Â., I, 2), l'âvâhana, etc., et, en général, partout où un rituel spécial n'est pas prescrit. De même le tantra du soma se combine avec ceux des ishṭhis et du paçu. Ainsi, d'après la règle ci-dessus, l'insertion du mot « sunvan » n'aura pas lieu dans le nigama du sûktavâka-praisha qui fait partie du yajñapuccha (queue du sacrifice) parce que cette formule est particulière au tantra du paçu (Â., VI, 11, 3-4).

8. (Mais) point après le hâriyojana final.

Le hâriyojana est une libation de soma qui est offerte immédiatement après le çaṃyuvâka, dans le yajñapuccha (Âç., VI, 11, 8). Dans tous les nigamas qui se trouveront dans les formules suivantes, jusqu'à la fin du sacrifice, on s'abstiendra d'insérer le mot « sunvan » avant le mot « yajamâna ».

9. Ni dans « prâvitraṃ sâdhu te yajamâna devatâ » ([qu'Agni goûte] le sacrifice; que la divinité te soit favorable, ô sacrifiant), ni dans : « om anvatîte asmin yajñe, yajamâna » (« om! que [le Ciel et la

Terre] te secondent dans cette offrande, ô sacrifiant! »).

La première de ces deux formules est récitée par le hotar, au moment où l'adhvaryu prend les deux cuillers, la juhû et l'upabhṛit, avant l'âvâhana (Â., I, 4, 10); la deuxième fait partie du sûktavâka (Â., I, 9, 1), mais non du paçusûktavâka-praisha, sans quoi l'exception ferait double emploi avec le sûtra 7.

10. Avant les (divinités) âjyapa, qu'il fasse inviter les divinités des pressurages, en ces termes: «Invite Indra accompagné des Vasus, invite Indra accompagné des Rudras, invite Indra accompagné des Âdityas, des Ṛibhus, des Vibhus, des Vâjas, de Bṛihaspati, des Viçvedevas, invite!»

Les divinités âjyapa, c'est-à-dire «qui boivent le beurre fondu», sont celles des prayâjas et des anuyâjas : dans l'âvâhana on les invite toutes ensemble en disant : «(ô Agni) invite les dieux âjyapa» (Â. I, 3, 22). Ainsi, après avoir fait l'âvâhana pour les divinités du paçu et pour Vanaspati (c'est-à-dire le poteau «yûpa») qui reçoit une libation de beurre à la fin du paçu, comme il est prescrit au sûtra III, 1, 12, on ajoute, comme divinités principales, celles des pressurages. Le mot «devatâ» s'applique tantôt à une seule divinité, tantôt à un couple ou à un groupe de dieux, tantôt, comme ici, à un seul dieu considéré sous différents aspects.

11. Celles-ci, qu'il en fasse de nouveau mention seulement dans le sûktavâka.

Ordinairement les divinités qui sont nommées dans l'âvâhana le sont aussi dans le dernier prayâja (Â., I, 5, 24), dans le svishṭakṛit et dans le sûktavâka. Pour l'agnishṭoma le

rappel des divinités du pressurage se fait seulement dans cette dernière formule.

12. Ceux qui prononcent le vaushaṭ, autres que l'acchâvâka, offrent les pravṛitâhutîs.

Après l'âvâhana, dans le savanîya-paçu, a lieu la cérémonie du varaṇa qui consiste en formules récitées par l'adhvaryu pour appeler sur les officiants la protection des sacrificateurs célestes; puis les prêtres qui font le vaushaṭ, c'est-à-dire qui récitent les différentes yâjyâs dans l'Agnishṭoma — moins l'acchâvâka — offrent des libations de beurre fondu appelées «pravṛitâhutîs». Voici les noms de ces prêtres : le hotar, le maitrâvaruṇa, le brâhmaṇâcchaṃsin, le potar, le neshṭar, l'âgnîdhra.

13. S'étant purifiés dans le câtvâla, (s'étant rendus) dans le chemin de l'adhvaryu, ils honorent les dhishṇyas en commençant par Âditya.

Après les pravṛitâhutis, on fait la cérémonie du paçu jusqu'à l'offrande de la vapâ inclusivement (voir plus haut la note du sûtra 6); puis la cérémonie du soma reprend avec l'upasthâna (action d'honorer). — On appelle «chemin de l'adhvaryu» la région entre le havirdhâna et l'âgnîdhrya (Â., VIII, 13, 24, Commentaire).

14. Âditya d'abord (en récitant :) «Ô maître du sacrifice, qui présides aux offrandes, ô toi qui es le meilleur, puissé-je arriver heureusement au terme de ce sacrifice».

L'expression «dhishṇya» comprend ici, outre les autels désignés habituellement sous ce nom, d'abord Âditya (le soleil), puis tous les objets dont il sera question dans les sûtras suivants, tels que le yûpa, l'âhavanîya, etc., et auxquels on adresse des hommages.

15. Ils honorent le yûpa, Âditya, l'âhavanîya, le nirmanthya (en récitant) : « les feux sont « sagaras », « sagaras » sont les feux : vous êtes « sagaras », « sagaras » est votre nom : protégez-nous, ô feux, favorisez-nous : louange soit à vous! ne nous faites pas de mal! »

« Sagara », d'après le commentaire de la Vâj-Saṃh. (V. 34), signifie « accompagné de louanges » : en raison de son emploi caractéristique dans ce passage, nous avons cru devoir l'y maintenir tel quel. — Le « nirmanthya » est l'endroit où l'on allume le feu du gârhapatya par le frottement.

16. Tournant à gauche (ils honorent) le çâmitra, l'ûvadhyagoha, le câtvâla, l'utkara, l'âstâva.

« Çâmitra », feu placé au nord-est de la vedi, et où l'on fait cuire la chair de la victime; « ûvadhyagoha », fosse où l'on enterre les excréments de l'animal; « utkara », tertre formé avec la terre qui provient du creusement de la vedi; « câtvâla », cuve d'eau pour les purifications; « âstâva », endroit où se chante le bahishpavâmana. Tous ces emplacements sont au nord-est.

17. (Ils honorent) exactement de la même façon, en tournant à droite, l'âgnîdhrîya, l'endroit où l'acchâvâka prend la parole, le mârjâlîya du sud et le khara.

Ils récitent le mantra indiqué au sûtra 15. — L'endroit où l'acchâvâka prend pour la première fois la parole dans l'Agnishṭoma est désigné plus bas (V, 7, 1). — « Mârjâlîya », autel où l'on purifie les vases servant au sacrifice et situé au sud de la vedi. D'après les termes du sûtra, il y en aurait un autre au nord, mais on ne trouve point ailleurs d'indication précise à ce sujet. — « Khara », tertre sur lequel

on dépose les camasas, dans le havirdhâna, devant le timon du char de droite.

18. Ayant contourné l'âgnîdhrîya par le nord et atteint le sadas, ils récitent, au moment où ils le touchent : « Jouis du Ciel et de la Terre, et de l'atmosphère ».

19. Ayant récité l'abhimarçana pour les deux poteaux de la porte, ils honorent de même les autres (dhishṇyas). . . . .

« L'abhimarçana » est le mantra qu'on récite en touchant les deux poteaux de la porte du sadas (voir Â., IV, 13, 5) : « Que les deux poteaux divins qui m'ouvrent le monde le rendent pour moi exempt de peines ». — Ensuite ils récitent de nouveau la formule du sûtra 15.

20. (Ils honorent ainsi) et (les dhishṇyas) déjà honorés, et ceux qui ne l'ont pas encore été, en dirigeant leurs regards vers eux, même ne les voyant pas.

Les prêtres récitent l'upasthâna-mantra en se tenant à la porte est du sadas. De là ils n'aperçoivent pas distinctement les dhishṇyas placés au dehors; mais la règle générale est d'avoir les yeux et le visage tournés vers l'objet de tout acte religieux au moment où on l'accomplit : ainsi s'explique la prescription du sûtra.

21. Le hotar, le maitrâvaruṇa, le brâhmaṇâcchaṃsin, le potar, le neshṭar entrent dans le sadas par la porte de l'est en récitant à voix basse (le vers) VI, 47, 8.

22. Étant allés au nord de tous les dhishṇyas et ayant passé à l'ouest des (prêtres) déjà assis, ils vont s'asseoir chacun derrière leur dhishṇya en récitant à voix basse : « Prenant pour flèche cette arme faite de Soma, qui se dresse aujourd'hui pour détruire les méchants, tranche en deux parts notre adversaire : honneur au maître du Sadas! »

D'après le commentaire, les prêtres se mettent en marche pour gagner leurs sièges, non pas dans l'ordre où ils étaient en entrant dans le sadas (sûtra 21), mais dans l'ordre inverse, le neshṭar en tête. Seulement le hotar devient l'avant-dernier et le maitrâvaruṇa le dernier. (Cf. sûtra 27.) Ainsi formée, la file s'avance devant le front des dhishṇyas, en allant du sud au nord, contourne le dernier dhishṇya — qui sera occupé plus tard par l'acchâvâka — puis revient vers le sud en passant à l'ouest des dhishṇyas. Le neshṭar se détache de la file à la hauteur du second dhishṇya et va s'asseoir sur le siège placé derrière l'autel : les quatre prêtres qui restent continuent leur marche, le potar en tête, jusqu'au troisième dhishṇya; là, le potar se détachant à son tour va s'asseoir sur son siège, et ainsi de suite jusqu'au dernier dhishṇya (au sud), derrière lequel se place le maitrâvaruṇa. (Cf. sûtra 26.)

23. De la même façon, le brahman étant entré par la porte de l'ouest doit s'asseoir en avant (au Sud) à droite du maitrâvaruṇa. Et les prêtres, (et) ceux qui prennent part au prasarpaṇa doivent entrer derrière lui (dans le sadas).

Nous n'avons pas suivi exactement le texte qui nous paraît présenter ici, ou une lacune, ou une confusion entre le sûtra et le commentaire. Voici, en effet, comment s'ex-

prime, d'après notre texte, le sûtra 23 : « evam ity upasthânâdi japântam atidiçyate. Tam anvañca ṛitvijaḥ prasarpakâḥ », ce qui voudrait dire : « de même à partir de l'upasthâna jusqu'au japa (il?) a son rôle indiqué : à sa (?) suite marchent », etc. L'absence inexplicable du mot « brahmâ » et la forme « evam iti », « par le mot evam », etc., nous font supposer que nous avons ici, non pas le texte du sûtra, mais le commentaire d'un sûtra qui nous manque. Or nous lisons à la fin du commentaire du sûtra 22 la phrase suivante: « evam aparayâ brahmâ prasṛipya dakshiṇapurastân maitrâvaruṇasyopaviçet », qui est sans aucun rapport avec les termes de ce sûtra où il n'a nullement été question du brahman. En conséquence, nous avons considéré cette phrase comme représentant la première partie du sûtra 23 et nous l'avons substituée au texte : « evam ity upa ° – çyate », qui nous a paru n'être qu'une simple glose sur le mot « evam ». Voici donc comment nous avons lu ce sûtra : « evam aparayâ brahmâ prasṛipya dakshiṇapurastân maitrâvarṇasyopaviçet. Tam anvañca ṛitvijaḥ prasarpakâḥ ». (Cf. Çâṅkh. Çr.-S., VI, 13, 5.) « Evam » signifie que le brahman, avant d'entrer dans le sadas, accomplira tout ce qui a été prescrit plus haut pour les hotars (V, 3, 13-22). « Ṛitvijaḥ » désigne les autres prêtres figurant dans l'Agnishṭoma, moins l'acchâvâka. Quant aux officiants désignés spécialement par le mot « prasarpakâḥ », ils interviennent seulement dans un autre sacrifice, le daçapeya (Âç., IX, 3, 17-21). On indique simplement ici le rang qu'ils devront y occuper.

24. Ils vont s'asseoir à la suite (des autres), en avant de l'audumbarî, à l'ouest des dhishṇyas, suivant l'occasion.

Les prêtres qui n'ont pas de dhishṇya, à l'exception du brahman dont la place a été indiquée, et, le cas échéant, les prasarpakas, vont s'asseoir derrière ceux dont ils doivent partager le camasa.

25. En procédant de même, l'âgnîdhra va s'asseoir dans l'âgnîdhrîya, même découvert.

Commentaire : « L'âgnîdhra doit accomplir de même (toutes les cérémonies) depuis l'upasthâna jusqu'au japa (Â., V, 3, 13-22); mais il se rend auprès de l'âgnîdhrîya (et non dans le sadas). L'expression « apy âkâçam » (même découvert) signifie : (dans l'âgnîdhrîya) « couvert ou non ». — Ainsi l'âgnîdhrîya, ordinairement construit, comme l'emplacement des sadas, peut aussi être à ciel ouvert, et, dans ce cas, l'âgnîdhra n'en récitera pas moins toutes les formules prescrites pour les autres prêtres, comme l'abhimarçana en touchant la porte du sadas, etc.

26. Les dhishṇyas des prasarpins commencent au sud et les mouvements y sont dirigés vers le nord.

Les « prasarpins » sont ceux qui prennent part au prasarpaṇa et qui ont un dhishṇya. Le but de ce sûtra est de déterminer dans quel ordre sont rangés les prêtres, une fois assis derrière les dhishṇyas. C'est celui dans lequel ils sont entrés dans le sadas (voir plus haut, sûtra 21) — sous réserve de l'interversion prescrite au sûtra 27 — en comptant du sud au nord, c'est-à-dire : le maitrâvaruṇa, le hotar, le brâhmaṇâcchaṃsin, le potar, le neshṭar. C'est, en effet, la situation qui résulte des divers mouvements exposés en note au sûtra 22. La prescription « commencent par le sud » était nécessaire afin d'indiquer que le siège laissé vacant pour l'acchâvâka est le dernier au nord, et non pas le premier au sud. Mais le commentaire fait remarquer que, pour établir cette règle, il n'était pas nécessaire d'ajouter « dirigés vers le nord », et il en conclut que l'expression « udaksaṃsthâḥ » a un autre sens et signifie : « les mouvements y sont dirigés vers le nord ».

27. Mais les deux premiers sont intervertis.

Le maitrâvaruṇa est le premier, le hotar le second.



IMPRIMERIE NATIONALE.

28. Le passage est, pour chacun d'eux, au nord de son dhishṇya, tant que le pressurage n'est pas achevé.

Les prêtres qui ont un dhishṇya, quand ils doivent quitter leur place dans le courant du pressurage, passent au nord de leur dhishṇya. A la fin de chaque pressurage, ils prennent une autre route, indiquée V, 11, 1.

29. Et, pour ceux qui n'ont pas de dhishṇya, (au nord du dhishṇya qui est) au sud.

Le passage pour les officiants indiqués au sûtra 23 est entre le dhishṇya du maitrâvaruṇa et celui du hotar.

## IV

1. Ensuite, à chaque pressurage, ils offrent les Aindra-puroḍâças.

A chaque pressurage, on offre, sur un même plateau, différents mets, parmi lesquels un flan (puroḍâça). Le commentaire prétend que toutes ces offrandes sont comprises ici sous le nom de « puroḍâça » et sont toutes « dédiées à Indra » (d'où l'adjectif Aindra), contrairement au Çatap.-Br. (IV, 2, 5, 22), qui lui attribue seulement le puroḍâça proprement dit et qui répartit ainsi les autres mets : des grains (dhânâḥ) aux coursiers bais, une soupe (karambha) à Pûshan, du petit lait (dadhi) à Sarasvatî, du lait caillé (payasyâ) à Mitra et Varuṇa.

2. L'anuvâkyâ (de cette offrande) est, au pressurage du matin : III, 52, 1.

3. Au pressurage de midi : III, 52, 5. Au troi-

sième pressurage: III, 52, 6. « Que le hotar récite la prière d'offrande pour Indra : qu'Indra avec ses coursiers bais goûte les grains. » Tel est le praisha avec les mots caractéristiques pour tous les pressurages.

Par « les mots caractéristiques », il faut entendre, croyons-nous, la formule « hotâ yakshat ». (Voir ci-dessous, § 5.)

4. En supprimant le mot qui désigne, la yâjyâ se fait avec ce praisha.

« Le mot qui désigne », c'est-à-dire l'accusatif « Indram » qui vient après « hotâ yakshat » (« que le hotar récite la yâjyâ »).

5. A la place de : « hotâ yakshat » et de « asau yaja » (un tel, récite la yâjyâ), on met l'âgur et le vashaṭkâra chaque fois qu'on doit faire d'un praisha une yâjyâ.

Outre la suppression du mot « indram », une autre modification sera nécessaire pour faire du praisha cité plus haut une yâjyâ, et cette modification s'appliquera à toutes les substitutions du même genre. On remplacera les premiers mots du praisha « hotâ yakshat », par l'âgur « ye 3 yajâmahe » (Â., I, 5, 5), qui commence toutes les yâjyâs, et les derniers : « hotar (ou « brahman », ou « potar », etc.), yaja », par la formule « vau3shaṭ » qui se place à la fin des yâjyâs.

6. Les anuvâkyâs du svishṭakṛit sont, pour chaque pressurage : (Matin), III, 28, 1 ; (Midi), III, 28, 4; (Soir), III, 28, 5.

A la suite de chaque oblation, on sacrifie une part de l'of-

frande à Agni «svishṭakṛit», c'est-à-dire «qui fait réussir le sacrifice».

7. «Que le hotar récite la prière d'offrande des puroḍâças à Agni»; — tel est le praisha : «Agni, goûte à l'offrande». Telle est la yâjyâ. — Dans ces anuvâkyas, quelques-uns mettent au pluriel le mot «puroḍâça».

Il s'agit des trois anuvâkyâs indiquées plus haut et comprenant les vers III, 28, 1, 4, 5, dans chacun desquels le mot puroḍâça se trouve au singulier. Le praisha et la yâjyâ pour le svishṭakṛit de cette offrande sont les mêmes aux trois pressurages.

8. Quand une syllabe d'un vers est modifiée, elle se remarque ou se perd : on ne doit donc pas faire de modification (de syllabes) dans un vers.

Il s'agit des changements de forme occasionnés par le nombre, le genre, le cas, etc. On doit les pratiquer seulement dans les formules en prose. (Cf. Çâṅkh.-Çr., VI, 1, 4.)

## V

1. Ils offrent les dvidevatya(-grahas).

«Dvidevatya» (appartenant à un couple de divinités) est le terme consacré pour les offrandes qui vont suivre.

2. Pour Vâyu et Indra-Vâyu, les vers I, 2, 1 et 4 sont les anuvâkyâs : on doit les réciter sans pause, avec un praṇava distinct (à la fin de chaque vers).

D'après le commentaire, la mention «avec un praṇava distinct» semble inutile puisque deux anuvâkyâs exigent

*ipso facto* deux praṇavas; mais elle est nécessaire pour indiquer que dans l'offrande aux pitṛis (Â., II, 19, 22), bien qu'il y ait deux vers, il n'y a qu'un praṇava, ces deux vers ne forment qu'une seule anuvâkyâ.

3. « Que le hotar récite la yâjyâ pour Vâyu qui marche en avant; que le hotar récite la yâjyâ pour Indra et Vâyu dignes d'adoration : » qu'il récite ces deux praishas sans faire de pause (entre les deux).

4. Les deux yâjyâs sont : IV, 46, 1 et 2. Qu'il les récite sans pause, avec un seul « âgur » et avec un vashaṭkâra distinct pour chacune d'elles.

5. A partir de là, les yâjyâs et les anuvâkyâs se récitent sans pause au pressurage du matin,

6. Et les deux praishas des deux autres libations également.

7. Ayant fait la libation, l'adhvaryu présente (au hotar) ce vase (l'Aindravâyava).

Le pratiprasthâtar fait une libation immédiatement après l'adhvaryu, mais avec un autre vase : le sûtra a pour but d'indiquer que c'est bien le vase de la libation faite par l'adhvaryu qui est présenté au hotar.

8. Qu'il le prenne en récitant : « Que la richesse, la multitude des biens, vienne à moi : ici se trouve une richesse, une multitude de biens : maître de la parole, protège ma parole! »

9. Lorsqu'il a (ainsi) reçu le vase (de la libation à Vâyu et Indra et Vâyu), découvrant sa cuisse

droite, il l'y place et le couvre avec les doigts écartés.

Il relève le vêtement avec la main gauche et recouvre l'Aindravâyava-pâtra avec la droite, en écartant les doigts.

10. De même les deux autres vases.

11. Mais c'est avec la main gauche qu'il les recouvre au moment du pratigraha (action de saisir) et du bhakshaṇa (action d'absorber).

Au moment où le hotar prendra l'Aindravâyava et l'absorbera (voir ci-dessous, V, 6, 1-2), il tiendra ce pâtra de la main droite et recouvrira les deux autres avec la gauche : il recouvrira de même l'âçvina-graha en absorbant le maitrâvaruṇa.

12. Pour la libation à Mitra et Varuṇa, l'anuvâkyâ est : II, 41, 4; le praisha : « Que le hotar récite la prière d'offrande à Mitra et Varuṇa »; la yâjyâ : III, 62, 18. Après la libation, il prend le vase et récite : « Qu'il vienne vers la richesse, celui qui procure la richesse (Indra?) » : puis il le porte à droite de l'Aindravâyava et le dépose vers lui. (Puis) on fait la libation aux deux Açvins : elle a pour anuvâkyâ : I, 22, 1 ; pour praisha : « Que le hotar récite la prière d'offrande aux deux Açvins qui ne trompent pas »; et pour yâjyâ : VIII, 5, 11. Il prend alors le pâtra en récitant : « Qu'elle vienne, la richesse, la richesse ininterrompue! » (et fait) exactement (comme pour le maitrâvaruṇa-pâtra : puis) il le fait tourner autour de sa tête et le dépose encore plus près de lui.

Ce passage est assez obscur, et le commentaire ne l'éclaire pas suffisamment. Il semble acquis, toutefois, par la comparaison du Çâṅkh.-Çr.-S. (VII, 3, 1-3), que le hotar, à mesure qu'il a reçu les trois dvidevatya-pâtras qui lui ont été présentés par l'adhvaryu, les dépose et les maintienne sur sa cuisse droite, l'un derrière l'autre, dans l'ordre des libations. Mais la manière dont il les maintient ne s'explique pas aussi nettement. Çâṅkhâyana ne nous fournit à ce sujet aucune indication. D'après Âpastamba (XII, 21, 6-7), le hotar se sert de ses deux mains à la fois. D'après les termes de notre sûtra, le prêtre a dû se servir de sa main gauche pour recevoir et placer les deux derniers pâtras puisque sa main droite est employée à maintenir et à recouvrir les vases à mesure qu'ils sont déposés sur sa cuisse.

13. La formule d'invitation ordinaire (doit être récitée) par un adhvaryu pour les anuvacanas, les praishas et les yâjyâs.

Le mot «anuvacana» (invitation) s'applique ici aux anuvâkyâs (même sens) que le maitravaruṇa récite au moment où on va offrir une libation de Soma non précédée d'un çastra. Le même prêtre dit ensuite le praisha (voir plus haut, V, 4, 5) pour inviter le hotar à prononcer la formule d'offrande (yâjyâ). D'après la prescription de notre sûtra, le maitrâvaruṇa doit attendre, pour réciter l'anuvâkyâ et le praisha, que l'adhvaryu lui ait adressé la formule d'invitation appelée «saṃpraisha». Elle se compose ordinairement d'un impératif, «anubrûhi» devant les anuvâkyâs, «preshya» devant les praishas, précédé du nom de la divinité au datif; par exemple pour le maitrâvaruṇa-graha : «mitrâvâruṇâbhyâm anubrûhi (récite l'anuvâkyâ pour Mitra et Varuṇa); mitrâvaruṇâbhyâm preshya (récite le praisha pour Mitra et Varuṇa) [Cf. Kâty. IX, 9, 20, Commentaire].

A la fin des çastras la yâjyâ n'est précédée ni d'un praisha, ni d'une anuvâkyâ, mais seulement du saṃpraisha adressé

directement par l'adhvaryu au hotar sous cette forme : « ukthaçâ yaja Somasya » (« hotar, récite la yâjyâ pour le Soma ». (Kâty. IX, 13, 33.) — Le sampraisha peut être récité par l'adhvaryu ou par le pratiprasthâtar, comme l'indique l'expression « adhvaryutas », « par un adhvaryu ». — D'après le commentaire, l'emploi du mot « nitya » que nous avons traduit par « ordinaire » a pour but d'exclure de la règle le sampraisha du paçusûktavâka-praisha, qui n'est pas « nitya ». En effet, la formule ordinaire de ce sampraisha, adressé au hotar, se termine par « sûktâvâkâya sûktâ brûhi » : dans le paçu ces mots sont remplacés par : « sûktavâkâya sûktâ preshya » et l'invitation s'adresse au maitrâvaruṇa qui va réciter le sûktavâka-praisha. (Kâty. III, 6, 1-2.) Toutefois, d'après l'explication de notre commentaire, pour le sûktavâka-praisha du savanîya-paçu, qui fait partie des cérémonies finales (Â., VI, 11, 3-4), le maitrâvaruṇa n'a pas à attendre le sampraisha de l'adhvaryu.

14. Quand les coupes sont remplies, le hotar récite : (Matin), I, 16; (Midi), VII, 21; (Soir), IV, 35.

Après l'offrande des dvidevatyas, on remplit de soma et on offre les coupes du hotar, du praçastar, du brâhmaṇâcchaṃsin, du potar, du neshṭar, de l'âgnîdhra et de l'âcchâvâka.

15. « Que le hotar récite la prière d'offrande à Indra pour le pressurage matinal; que le hotar..... pour le pressurage du milieu du jour, — que le hotar...... pour le troisième pressurage »; ainsi invité à chaque pressurage, le hotar récite la prière d'offrande des prasthitayâjyâs.

« Prasthitayâjyâ » est le terme spécial qui désigne l'offrande des coupes de soma désignées plus haut.

16. (Les autres récitent la yâjyâ) étant simplement désignés par leur nom.

Le praisha se compose du nom du prêtre au vocatif, suivi du mot «yaja» : par exemple, brahman yaja, praçâstar yaja, etc.

17. (Ce sont :) le praçâstar, le brâhmaṇâcchaṃsin, le potar, le neshṭar, l'âgnîdhra et l'acchâvâka...

18. (Ce dernier) aux autres pressurages, avant l'Âgnîdhra. — Prasthitayâjyâs. Matin : hotar, VIII, 65, 8; praçâstar, I, 23, 4; brâhmaṇâcchaṃsin, III, 40, 1; potar, I, 86, 1; neshṭar, I, 22, 9; âgnîdhra, VIII, 43, 11 (acchâvâka, VIII, 38, 7).

(Le rôle de l'acchâvaka sera indiqué en particulier à la 7ᵉ kaṇḍikâ.)

19. Midi : hotar, VI, 17, 1; praçâstar, VI, 17, 2; brâhmaṇâcchaṃsin, VI, 17, 3; potar, I, 104, 9; neshṭar, III, 35, 6; acchâvâka, III, 36, 2; âgnîdhra, III, 32, 15.

Soir : hotar, III, 60, 5; praçâstar, VI, 68, 10; brâhmaṇâcchaṃsin, IV, 50, 10; potar, I, 85, 6; neshṭar, II, 36, 3; acchâvâka, VI, 69, 7; âgnîdhra, I, 94, 1.

L'anuvashaṭkâra est : « Agni, goûte le Soma ».

L'anuvashaṭkâra se récite à la suite de la formule vaushaṭ après les yâjyâs du Soma, et correspond au svishṭakṛit des haviryajñas.

20. (On dit l'anuvashaṭkâra) pour les prasthita-

yâjyâs; pour les yâjyâs des çastras, dans le marutvatîya, le hariyojana et le mahiman : le jour suivant pour l'âçvinaçastra.

Le mahiman est expliqué X, 9, 4.

21. On chante à ce sujet cette gâthâ relative au sacrifice : « Les ṛituyâjas, les dvidevatya-(grahas) et les grahas dédiés aux Patnîs, les grahas d'Âditya et de Savitar, ces (formules d'offrande) ne doivent pas être suivies de l'anuvashaṭkâra. »

22. L'acte d'absorber est en rapport avec le vashaṭkâra.

Quand, par exemple, on fait deux fois le vashaṭkâra, on fait deux fois le bhakshaṇa (absorption).

23. Le reste (de l'absorption) se fait en silence.

24. L'adhvaryu s'avance.

De l'âhavanîya vers le sadas.

25. Le hotar demande à l'adhvaryu : « l'Agnîdh a-t-il récité sa yâjyâ? »

26. L'adhvaryu répond : « Il l'a récitée. »

27. Le hotar murmure : « Il a accompli un acte de bon augure, lui qui nous fera boire le Soma. »

## VI

1. Ayant pris l'Aindravâyava(-pâtra) par le côté gauche, l'ayant incliné vers l'adhvaryu, il récite : « Voici la richesse, la multitude des biens : la ri-

chesse, la multitude des biens est ici : la richesse, la multitude des biens est en moi : maître de la Parole, protège en moi la Parole : la Parole avec le Souffle a été invitée : puisse la Parole avec le Souffle m'appeler aussi ! Les divins Ṛishis qui protègent les corps et qui sont nés du tapas ont été appelés : puissent les divins Ṛishis protecteurs des corps et nés du tapas m'appeler à leur tour ! »

2. « Adhvaryu, invite ! » Ayant prononcé ces mots, il flaire avec les deux narines (l'Aindravâyava) et boit après avoir prononcé : « Que la divine Parole se rassasie de Soma ! » toutes les fois (que le bhakshaṇa a lieu).

3. Après que (l'adhvaryu) y a bu, il (le hotar) verse un peu de Soma dans le hotṛi-camasa et tous deux recommencent l'absorption ensemble à partir de l'upahvâna sans s'être rincé la bouche, en vertu de l'adage « le Soma ne souille pas la bouche », puis le hotar ayant versé le reste dans le hotṛi-camasa dépose le pâtra.

« A partir de l'upahvâna », c'est-à-dire avec les formules indiquées au sûtra 2.

4. Il boit de même dans les deux autres (pâtras).

5. Mais dans ces deux derniers il ne fait pas l'absorption une deuxième fois.

6. Qu'il ne laisse jamais aucun graha sans l'avoir vidé (dans le hotṛi-camasa).

7. Il penche vers l'adhvaryu le maitrâvaruṇa (-pâtra) en récitant : « Voici la richesse qui procure les biens : ici est la richesse, etc. . . . . . maître de l'œil, protège mon œil : l'œil a été invité avec le sens interne : que l'œil avec le sens interne m'invitent à leur tour : les divins Ṛishis qui protègent, etc. » (Voir V, 6, 1.)

8. Mais ici il doit regarder (le graha) avec les deux yeux en commençant par le droit.

9. Qu'il prenne le hotṛi-camasa avec la main gauche en récitant : « Qu'il vienne, le maître des richesses, (objet de) lutte entre tous les dieux! »

10. Ayant relevé le vêtement de sa cuisse gauche avec son coude gauche, qu'il y dépose (le hotṛi-camasa) en le couvrant avec les doigts écartés.

Il s'agit des doigts de la main gauche.

11. Ayant tourné l'Âçvina-pâtra (en le tenant) comme il l'a soulevé, l'ayant remis à sa place, puis l'ayant penché vers l'adhvaryu, il récite : « Voici la richesse, la richesse ininterrompue..., etc. L'ouïe a été appelée avec le sens interne : que l'ouïe avec le sens interne m'appellent; les divers Ṛishis, » etc.

Il a pris le vase du côté gauche (sûtra 1). Il le tourne en tous sens pour la raison indiquée Ait.-Br., II, 27, 8.

12. Mais ici, ayant approché (l'Âçvina-pâtra) de de ses deux oreilles en commençant par (l'oreille)

droite, puis ayant remis à sa place le hotṛi-camasa, il fait l'invitation pour l'iḍâ.

L'invitation pour l'iḍâ se trouve Â., I, 7, 7.

13. (Tous) déposent leurs coupes auprès de l'iḍâ.

14. Après avoir mangé l'avantareḍâ et s'être rincé la bouche, qu'il absorbe le hotṛi-camasa après avoir dit : « Adhvaryu, invite ! »

L'iḍâ (Â., I, 7) est une offrande qui se fait entre le svishṭakṛit et les anuyâjas. Elle se compose de cinq parties retranchées de l'offrande de puroḍâça, à savoir : deux parties du beurre étendu au fond du plat; deux du gâteau lui-même, et une de la couche de beurre étendu par-dessus. L'avantareḍâ à son tour est formée au moyen de cinq petits morceaux détachés des cinq parties de l'iḍâ : elle est destinée au hotar. Ici, lui seul mange sa part.

15. S'il est consacré, il dit : « Consacrés, invitez ! »

Si le hotar est consacré, il s'agit d'un sattra. Dans ce cas, tous les autres prêtres sont également consacrés, tous sont sacrifiants.

16. Ou « Sacrifiants, (invitez !) »

17. Ou bien il nomme séparément les chefs (en ajoutant) après chaque nom « invite ! » puis il dit : « Hotrakas, appelez ! »

Les chefs sont, en dehors du hotar, l'adhvaryu, le brahman et l'udgâtar. Les hotrakas sont leurs auxiliaires : chaque groupe avec le chef se compose de quatre prêtres.

18. Ainsi les autres.

Les différentes formules prescrites aux sûtras 14-17 pour le hotar s'appliquent aux autres camasins.

19. Mais (ils font l'invitation en désignant) celui qui boit avec eux (le cas échéant) quand ils ne sont pas consacrés.

Quelques-uns des prêtres boivent dans un camasa appartenant à d'autres officiants : ces derniers, s'ils ne sont pas dîkshita, mettent à la place du mot « adhvaryo » (« adhvarya, upahvayasva », voir plus haut, sûtra 14) le nom du prêtre qui boit dans leur camasa.

20. Ceux qui n'ont pas de camasa boivent au camasa du premier (camasin).

Quand le groupe de prêtres n'a qu'un seul camasin, comme il arrive pour les quatre adhvaryus, la règle est naturellement sans application : tous boivent à ce seul et unique camasa, ici dans celui du neshṭar. Mais pour les prêtres qui dépendent du hotar, il était nécessaire d'indiquer dans quel camasa boit le seul d'entre eux qui ne soit pas camasin, le grâvastut : l'ordre des prêtres de ce groupe étant : hotar, praçâstar, acchâvâka, grâvastut : ce dernier, d'après la règle, boit dans le camasa du hotar.

21. Ou (ils prennent part au bhakshaṇa) dans le droṇakalaça.

Dans le cas spécial de l'offrande du droṇakalaça, c'est-à-dire d'un mélange de soma et de grains d'orge contenu dans la cuve « droṇakalaça » et formant le hâriyojana-graha (Â., VI, 11, 8 sq. et 12), tous les officiants reçoivent une part de grains et se contentent de la flairer (Çat.-Br. IV, 4, 3; 9-13). La racine « bhaksh » s'applique ici à cette façon de déguster l'offrande (sûtra 14 « bhakshayet »).

22. La formule qui accompagne l'absorption du Soma et qui a été dite (plus haut, § 2 « vâg devî, » etc.) se récite toujours.

Sous-entendu quand il s'agit du Soma, mais non pour les offrandes comme le grain du droṇakalaça, etc.

23. « C'est le hotar qui prononce le vaushaṭ au moment où se fait la libation avec les camasas de l'udgâtar, du brahman et du sacrifiant : le hotar boit avant eux. » Telle est l'opinion exprimée par Gautama, le vashaṭkâra étant la raison de l'absorption.

Le mot « hotar » désigne ici en même temps ses trois acolytes : de même la mention de l'udgâtar, du sacrifiant et du brahman sert à indiquer tous les camasins autres que les quatre hotars (Commentaire).

24. « Les autres ne doivent pas boire (le Soma) » dit Taunvali, le but étant atteint.

Le vashaṭkâra étant la raison de l'absorption, quand ceux qui le prononcent ont bu le Soma, il n'y a pas de motif pour une autre absorption : les autres, c'est-à-dire ceux qui ne font pas le vaushaṭ, ne doivent pas boire.

25. « Ils doivent boire » dit Gâṇagâri : c'est par suite du sacrement qui consiste dans cette absorption qu'il peut y avoir quelque relation entre eux et leur camasa, et il n'y a pas d'autre rapport.

Le mot *camasa* vient de la racine « cam » (déguster), il signifie donc le vase dans lequel on déguste (le Soma), et si l'on a donné à ces coupes le nom de certains officiants, c'est évidemment parce qu'ils ont le privilège de boire (le Soma).

L'attribution du camasa ne peut indiquer un autre rapport que l'usage que l'on en fait pour absorber le Soma. — Gautama, Taunvali et Gâṇagâri sont des noms de théologiens.

26. Après avoir bu, ils se touchent le visage et le cœur en récitant : VIII, 48, 3 et VIII, 48, 4.

27. Aux deux premiers pressurages ils touchent (chacun) leur premier et leur second camasa en récitant : I, 91, 16 et I, 91, 18.

Il faut entendre que les officiants touchent leur coupe à la première et à la seconde libation accompagnée du camasabhaksha, aux deux premiers pressurages. — D'après le commentaire, l'« abhimarçana » pour le cœur et la tête comme pour les camasas se fait avec les doigts humectés d'eau.

28. Au troisième pressurage (ils touchent seulement) le premier camasa.

29. Ils se touchent toujours (le cœur et la tête), excepté quand ils viennent de boire les ekapâtras.

C'est-à-dire quand ils ont bu le Soma dans un vase commun, et non pas dans des coupes particulières.

30. Après avoir touché les camasas, ils les déposent, et ceux-ci deviennent « nârâçaṃsas ».

Le commentaire explique « nârâçaṃsas » en disant que les coupes, après l'âpyâyana, ont pour divinités, à partir de ce moment, les mânes divisés en trois groupes correspondant aux trois pressurages : les Ûmas, les Aurvas et les Kâvis. On ne voit pas bien le rapport entre le mot « nârâçaṃsa » et les pitṛis. Le mot signifie plutôt « consacrés à Soma », car le Soma reçoit, dans différents passages du Ṛig Veda, l'épithète de « nârâçaṃsa ».

## VII

1. A ce moment s'étant approché, l'acchâvâka, ayant fait le tour de l'Âgnîdhrîya par le nord, doit s'asseoir devant le sadas à l'endroit où se trouve son dhishṇya.

L'acchâvâka n'a pas encore figuré dans la cérémonie qui a commencé ce jour-là au prâtaranuvâka, ou il n'y a pris part qu'en qualité de sacrifiant, s'il s'agit d'un sattra, dans le sarpaṇa, etc. Maintenant seulement il va figurer en qualité de prêtre.

2. Ayant élevé un petit morceau de puroḍâça présenté (par l'adhvaryu) comme on le fait pour l'iḍâ, interpellé en ces termes : « Achâvâka, récite! » il dit le tṛica V, 25, 1-3.

Pour la manière de prendre l'iḍâ (voir Â., I, 7, 6).

3. Après le praṇava final, qu'il continue en récitant sans pause : « Sacrifiant, hotar, adhvaryu, agnîdhra, brahman, potar, neshṭar, et vous aussi, upavaktar, soyez remplis de force, procurez-vous la force : que les vôtres, que les étrangers, que vos adversaires s'abaissent, enserrés dans les liens de Yama : soyez vainqueurs des armées acharnées au combat, soyez vainqueurs avec des armées acharnées au combat : qu'Indra vous exauce, qu'Agni vous écoute! Vous étant levés, annoncez le Soma pour Indra et Agni : et nous, brahmanes, invitez-nous, ô brahmanes! »

Ce passage est défiguré dans le texte : le dictionnaire de



IMPRIMERIE NATIONALE.

Böhtlingk et Roth fournit une correction au mot « hâ » (3 + *ni*). Pour les mots « jayatâbhîtvarîm, jayatâbhîtvaryâ », il faut, je crois, sous-entendre « senâm, senayâ » et rapprocher de ce passage une formule analogue de l'Aitareya-Brâhmaṇa, VIII, 11, 9.

4. Quand ce nigada est achevé, l'adhvaryu engage le hotar à faire l'invitation (pour l'acchâvâka).

La formule de l'adhvaryu se trouve dans Kâty. IX, 12, 11. « Ce brahmane désire l'invitation : hotar, invite-le! »

5. « Le sacrifiant qui pressure le Soma a accueilli comme agréables les paroles que voilà, et il nous adresse à son tour des éloges, ô upavaktar, et les vaches sont invitées par nous. — Invité! » en ces termes il fait l'invitation.

Le hotar récite d'abord le nigada qui se termine par les mots : « sont invitées par nous » ; puis il prononce la formule ordinaire d'invitation qui se compose seulement du mot : « invité ».

6. Ayant été (ainsi) invité, l'acchâvâka récite l'hymne VI, 42, au moment où le Soma est versé (dans son camasa) et il dit comme (prasthita-) yâjyâ le vers VIII, 38, 7.

7. Ayant déposé le morceau de puroḍâça, qu'il boive (le Soma) après avoir mouillé ses mains.

8. On ne doit point prendre les autres offrandes sans s'être mouillé les mains, quand on a touché au Soma.

La même prescription doit être observée lorsqu'on a touché les vases qui contiennent le Soma.

9. Après avoir pris (ce morceau de puroḍâça) et avoir honoré les dhishṇyas en commençant par Âditya, étant entré dans le sadas par la porte de l'ouest, et s'étant placé derrière son dhishṇya, il mange (le morceau de puroḍâça).

L'acchâvâka fait à son tour tout ce qui a été prescrit pour les autres prêtres, depuis l'upasthâna jusqu'à l'upaveçana; seulement il entre dans le sadas par l'autre porte. (Cf. V, 3, 13-22.)

10. Quand (l'acchâvâka) s'est assis, le brahman se rend dans l'âgnîdrîya et tous (y compris l'acchâvâka qui s'y rend de son côté) mangent le reste du haviḥ : les autres s'y étaient rendus auparavant.

Les prêtres autres que le brahman et l'acchâvâka s'étaient rendus dans l'âgnîdhrîya avant que l'acchâvâka eût mangé le morceau de puroḍâça. Le « reste du haviḥ » comprend ici ce qui se trouve dans l'iḍâpâtra.

11. Après avoir mangé et s'être remis en marche.....

Ils peuvent seulement alors manger (outre le reste de l'offrande) ce qui est nécessaire pour apaiser leur faim. (Commentaire.)

## VIII

1. Ils accomplissent les offrandes aux Saisons.

2. Ces offrandes ont leurs praishas.

3. Ces praishas composent le cinquième praishasûkta.

Dans le recueil spécial des praishas (?), l'ensemble de ceux

qu'on emploie dans les offrandes aux Saisons forme le cinquième sûkta.

4. Chacun, à mesure qu'il a été invité, récite comme yâjyâ le praisha qui lui a été adressé.

Il y a en tout douze ritugrahas. Voici les noms des divinités auxquelles ils sont offerts, avec ceux des prêtres qui récitent la yâjyâ : 1° Indra, — Hotar; 2° Maruts, — Potar; 3° Tvashṭar, — Neshṭar; 4° Agni, — Agnîdh; 4° Indra-Brahmâ, — Brâhmaṇâcchaṃsin; 6° Mitra et Varuṇa, — Maitrâvaruṇa; 7°, 8°, 9°, 10° Deva (Agni) draviṇodâs, — Hotar, Potar, Neshṭar et Acchâvâka; 11° les deux Açvins, — Hotar; 12° Agni Gṛihapati, — Hotar. — Tous les praishas sont récités par le maitrâvaruṇa. (Voir Haug, Ait.-Br., traduct., p. 135-136.)

5. Le hotar récite la yâjyâ pour l'adhvaryu et le gṛihapati, après avoir été interpellé en ces termes : « Hotar, récite cette yâjyâ! »

Le terme « gṛihapati » indique qu'il s'agit ici du rituel des sattras.

6. Ils la récitent eux-mêmes le sixième jour pṛishṭhya......

Les sattras se subdivisent en périodes de six jours (shaḍ-ahas), distinguées entre elles par la forme des stotras (vers chantés), employés au pressurage de midi : les unes sont appelées « abhiplava », les autres « pṛishṭhya ».

7. L'adhvaryu, en se tenant derrière l'uttaravedi, le gṛihapati derrière le gârhapatya.

La veille du jour de pressurage, le feu de l'âhavanîya a été transporté sur l'autel appelé « Uttara-Vedi » et situé à

l'extrémité est de la Mahâvedi. L'ancien âhavanîya reçoit alors le feu du gârhapatya et prend le nom de « çâlâdvârya » : il sert aux mêmes usages que le gârhapatya jusqu'à la fin du sacrifice.

8. Ensuite tous ceux qui prononcent le vashaṭ boivent (l'un après l'autre) sans interruption (le Soma resté après la libation dans) ce ṛitupâtra (vase de libation pour les Saisons).

9. L'adhvaryu prend part à l'absorption séparément.

Le mot « adhvaryu », d'après le commentaire, comprend aussi le pratiprasthâtar. — Les prêtres qui ont fait le vashaṭ, c'est-à-dire qui ont présidé à la libation et récité la yâjyâ, boivent dans l'ordre de leurs libations, et autant de fois qu'ils en ont fait. Il y a ainsi douze absorptions : le ṛitupâtra est offert d'abord au hotar, puis au potar, au neshṭar, à l'agnîdh, au brâhmaṇâcchaṃsin et au praçâstar, puis une seconde fois aux trois premiers, ensuite — une seule fois — à l'acchâvâka ; enfin une troisième et une quatrième fois au hotar seul. Les deux adhvaryus viennent ensuite, mais à un titre différent, puisqu'ils ne sont pas vashaṭkartars.

10. Et à celui-ci seulement l'invitation (est demandée).

Ici, contrairement aux prescriptions contenues dans les paragraphes V, 6, 15-18, les prêtres qui boivent le Soma en qualité de vashaṭkartars, dans le cas où ils sont « dîkshita », ne disent pas « dîkshitâ, upahvayadhvaṃ », mais ils s'adressent spécialement à l'adhvaryu en disant : « adhvarya upahvayasva ».

## IX

1. Quand l'adhvaryu s'est tourné de manière à présenter le dos au hotar, celui-ci récite à voix basse et sans avoir fait le abhihiṃkâra : « Su-mat-pad-vag-de : puisse Mâtariçvan, le père, préserver de toute faute les padas (qui seront récités) : puissent les Kavis (les Sages) accomplir sans faute toutes les récitations : puisse Soma qui possède tous les biens nous guider dans l'exécution de nos cérémonies! Puisse Bṛihaspati redire nos hymnes et nos chants d'allégresse. La parole est vie : elle possède toute vie : elle est toute vie : qui récitera ceci? Celui-ci le récitera ». Ensuite il fait l'âhâva en ces termes : « çoṃsâvom » à haute voix, puis il récite tout bas la « prière silencieuse » avec les praṇavas et sans faire le saṇtata.

Pour le abhihiṃkâra, voir Â., V, 1, note. — « Avec les praṇavas », etc., c'est-à-dire avec les praṇavas et les pauses indiqués au sûtra 11 ci-dessous. Les cinq syllabes (akshara-paṅkti), *su, mat, pad, vag, de,* seront récitées à partir de cet endroit au commencement de tous les japas du hotar. Sâyaṇa les explique ainsi (Ait.-Br., II, 24) : « Chacune de ces cinq syllabes représente un des aspects du brahme suprême : *su,* l'aspect honoré; *mat,* l'aspect réjoui; *pad,* la propriété de pénétrer partout; *vac,* se rapporte à la qualité du brahme qui consiste à tout faire connaître, et *de* à celle qui consiste à répartir tous les fruits (des actions). »

2. Tel est l'âhâva, au pressurage du matin, pour le commencement des çastras, et de même à partir

des paryâyas, et pour tous les pressurages, à l'intérieur d'un çastra.

L'âhâva est « çoṃsâvom » au commencement des çastras seulement le matin, et, le soir, dans les çastras commençant aux paryâyas. Au pressurage de midi, et le soir, avant les paryâyas la formule est différente au commencement des çastras : mais au milieu c'est toujours celle qui vient d'être indiquée (çoṃsâvom = çaṃsava « récitons tous deux » + om).

3. Et on rattache (ce qui suit) avec cet (âhâva).

Pas de pause entre le « om » final de l'âhâva et le commencement de la récitation qui vient après. Le commentaire ajoute que « ca » (= « et ») indique également que l'âhâva se rattache à ce qui précède, au milieu d'un çastra.

4. La réplique (de l'adhvaryu) « othâmo daiva » se fait sur le même ton que le çastra.

Il y a plusieurs sortes de « pratigara » ou répons adressés au hotar par l'adhvaryu après un praṇava ou une pause, ou après un âhâva. Les sûtras suivants expliqueront ces différents emplois. Pour le sens de la formule « othâmo daiva », voir *Ind. Stud.*, IX, p. 37, note.

5. « Coṃsâmo daiva » est (le pratigara) après l'âhâva.

Le sens est « nous récitons, ô divin! »

6. Au moment d'un praṇava, le commencement (du pratigara) reçoit la pluti; il ne la reçoit pas au moment d'une pause.

La pluti donne à une longue la valeur de trois brèves et se marque par un 3. On a donc après un praṇava du hotar : « o3thâmo daiva ».

7. Quand le praṇava est suivi d'un âhâva, (la réplique de ce praṇava est) le praṇava.

Au lieu de « oth° » on a simplement « om ».

8. Et (de même) pour la pause.

Sous-entendu, « suivie d'un âhâva », c'est-à-dire à la fin d'un çastra et devant un autre çastra ou à la fin d'une partie d'un çastra.

9. Ou (on fait le pratigara) avec le praṇava à la fin.

C'est-à-dire « othâmo daivom ». — Mais ce choix, en cas de pause, n'est pas indifférent.

10. (Dans ce cas) et aussi partout où (le hotar) fait la pause avec le praṇava, si c'est au milieu du çastra, la réplique est exclusivement le pratigara avec le praṇava à la fin : si c'est à la fin d'un çastra, le praṇava seul sert de pratigara.

11. « Terre! Agni est lumière : lumière est Agni, om; — Indra est lumière : Éther! lumière est Indra, om; — Sûrya (le Soleil) est lumière: lumière, ô Ciel! est Sûrya, o3m! » en récitant ainsi, le tûshṇîṃçaṃsa (la Prière silencieuse) a trois padas (divisions). Si l'on veut former six padas, on fera une pause (en plus) après chacun des premiers « Lumière ».

12. Il récite ensuite à haute voix la nivid « Agni enflammé par les dieux », etc., suivant la méthode ordinaire.

Cette nivid se trouve dans l'Ait.-Br., II, 34. « Agni en-

flammé par les dieux; — Agni enflammé par les hommes; — Agni qui brûle bien; — hotar choisi par les dieux; — hotar choisi par les hommes; — porteur des offrandes; — maître du char des offrandes; — hotar qu'on ne peut surpasser; — coureur qui porte les offrandes; — puisse le Dieu amener les Dieux; — puisse le Dieu Agni réciter la prière d'offrande pour les Dieux; — puisse cet Agni Jâtavedas préparer les offrandes! » (On fait une pause entre chaque pada.)

13. Il n'y a pas d'âhâva pour cette nivid.

Contrairement au sûtra 19, ci-dessous.

14. Et elle ne se rattache pas (dans la récitation).

Sous-entendu, avec la « Prière silencieuse ». Il y a une pause entre le « om » qui termine cette prière et la nivid.

15. Qu'il récite immédiatement (sans pause) après le dernier pada (de la nivid) comme Ajya (-sûkta) l'(hymne) III, 13.

16. C'est de cette façon que (se réciteront) les autres nivids.

17. Et tous les morceaux formés d'une réunion de padas.

18. Mais ailleurs (que dans la nivid ci-dessus) on fait l'upasaṃtâna.

On réunit la nivid ou le morceau avec la syllabe précédente.

19. Et, pour les nivids, on fait l'âhâva.

20. Qu'il récite trois fois le premier vers de l'Âjya, par hémistiches, en séparant.

Pour compléter le sens de ce sûtra, il faut se reporter à l'Ait. Brâhmaṇa. Nous y lisons en effet (II, 35, 2-3) que, dans la récitation du vers III, 13, 1, on doit séparer les deux

pâdas du premier hémistiche et réunir ceux du second. Notre commentaire se contente de nous renvoyer au modèle de récitation contenu dans le sûtra 21.

21. Nous allons indiquer (cette manière de réciter) : « Pra vo devâyâgnaye barhishṭhamarcâsmai | gamaddevebhirâsano yajishṭho barhirâsado3m ».

Le sûtra nous donne simplement le texte du vers III, 13, 1, dans son entier. Comme l'enseignement brahmanique était purement oral, nous croyons que le devoir du scribe ou de l'éditeur se borne en effet à reproduire les syllabes et les mots des sûtras, sans tenir compte des nuances de diction. C'était au maître à les indiquer lui-même en les observant dans la récitation du texte. Le commentaire ajoute que cette séparation des mots n'a lieu que dans le premier hémistiche et se fait sans suspendre la respiration. La pause a lieu entre le premier et le second hémistiche, le praṇava se place à la fin du second. Cette manière de réciter diffère de celle qui a été prescrite d'une manière générale, I, 2, au sûtra 20. (Voir plus haut, V, 1, 5, note.)

22. Ou de la même façon, mais avec la pause à la fin du vers. (Qu'il récite) de cette façon les premiers vers des pratipads, mais sans pause à la fin du vers.

Dans la récitation « ṛigâvâna » la pause se combine avec le praṇava à la fin du vers. (Cf. Â., IV, 6, 2.) Avec la pause à l'hémistiche prescrite par le sûtra 20, on aura ainsi deux pauses dans le vers. La pratipad est un tercet récité au commencement du premier çastra (du hotar) à midi et le soir, et suivi d'un autre tercet appelé « anucara ». Les couples de tercets récités par le hotar au commencement des autres çastras, et tous ceux des hotrakas en tête de leurs çastras, portent le nom de « stotriya » et d'« anurûpa ». Ces tercets correspondent, dans leurs termes, aux vers chantés immédiatement avant par les udgâtars.

23. La récitation se fait soit dans l'ordre du Brâhmaṇa, soit dans l'ordre du recueil.

Ceci se rapporte à l'âjya-sûkta. L'ordre des vers, d'après les prescriptions de l'Ait.-Br. comparé à celui de la Saṃhitâ, est le suivant : vers 1, 5, 4, 6, 3, 2, 7. (Ait. Br. II, 40.)

24. Ayant fait l'âhâva, qu'il emploie le dernier vers comme paridhânîyâ.

D'après le sûtra II, 16, 8, le dernier vers des çastras et autres récitations porte toujours le nom de « paridhânîyâ » (vers de conclusion).

25. De même pour les « paridhânîyâs » de tous les çastras.

Elles sont toujours précédées de l'âhâva. Le mot « çastra » est ici au pluriel, d'après le commentaire, parce que la règle s'applique aux çastras des hotrakas.

26. Après avoir récité le çastra, il dit : « Le çastra a été récité pour ta louange (?) ». La yâjyâ est III, 25, 4. Il boit d'abord (le Soma contenu) dans l'« ûkthapâtra ».

Uktha = çastra. La formule commençant par « ukthaṃvâci », etc., se récite toujours entre le çastra et la yâjyâ. Les mots qui suivent varient avec chaque çastra. Nous verrons plus loin (*id.*, 10. 22-24) les prescriptions relatives à cet emploi. Cette formule est appelée « uktha-vîrya » dans le Kaush.-Br. (14, 1) et dans le Çâṅkh.-Çr.-Sûtra (VIII, 16, 17-20), et dans Âçvalâyana « çastvâjapaḥ » (*id.*, 10-22). L'uktha-pâtra est un vase où l'on verse après chaque çastra le reste de la libation qui a été offerte.

27. Alors ceux qui ont des coupes vident leurs

coupes, à la fin des yâjyâs (finales des çastras) et à la fin de tous les çastras.

Y compris les çastras des hotrakas. — Le sûtra a pour but d'indiquer l'ordre dans lequel se fait l'absorption du Soma. Lorsque le çastra est accompagné d'une libation, le hotar boit d'abord dans l'uktha-pâtra au moment de la yâjyâ, puis tous vident leurs coupes. Quand il n'y a pas de libation spéciale pour le çastra (comme dans l'âçvina-çastra), et, par conséquent, pas de yâjyâ ni de çastvâjapa, tous vident leur coupe immédiatement à la fin du çastra.

28. Ceux qui font le vashaṭ (boivent) les ekapâtras à l'exception de l'Âditya- et du Sâvitra-grahas.

Les prêtres qui récitent la yâjyâ accompagnée du vashaṭkâra sont : le hotar, le praçâstar, le brâhmaṇâcchaṃsin, l'acchâvâka, le potar, le neshṭar et l'agnîdh. Pour le mot « ekapâtra », voir ci-dessus V, 6, 29.

X

1. Le stotra en tête du çastra.

Le stotra se chante immédiatement avant la récitation du çastra.

2. Quand le mot « esha » a été dit, et au moment où l'udgâtar fait le hiṃkâra, ils font l'âhâva au pressurage du matin.

Les stotras sont précédés de la syllabe « hiṃ ». (Cf. Â., I, 2, 3.) Le pluriel « ils font » se rapporte aux hotrakas. — Le mot « esha » est dit par le prastotar.

3. Aux deux autres pressurages, au moment du pratihâra.

Chacun des vers formant un stotra est divisé en quatre

parties : 1° le Prastâva ou prélude, chanté par le prastotar; 2° l'Udgîtha, formant la partie la plus importante du Sâman, et chanté par l'udgâtar; 3° le Pratihâra ou répons, chanté par le pratihartar; 4° le Nidhana ou finale, chanté par tous les trois. D'après notre sûtra, aux deux derniers pressurages, l'âhâva ne se fait pas au commencement du Sâman, mais au moment du Pratihâra, et toujours précédé du mot « esha ».

4. Qu'il récite un tṛica à la suite de chacune des sept « puroruk » qui commencent par : « Vâyu qui marche le premier », etc.

Les « puroruk » (formules préliminaires) se placent, au pressurage du matin, en tête des çastras, et pour le praüga avant chaque tercet. Aux autres pressurages on intercale au milieu ou à la fin des çastras des formules analogues, mais qui portent un autre nom, celui de « nivid » (avertissement), parce qu'elles font ordinairement connaître les titres et qualités des divinités auxquelles s'adressent les çastras. — Voici le sens littéral des sept « puroruk » du praüga-çastra :

1. « Puisse Vâyu (le Vent) qui marche le premier, et qui fait la joie des sacrificateurs, venir avec son esprit à notre sacrifice, lui favorable, avec ses coursiers favorables ! »

2. « (Ce sont) les deux hommes divins qui ont un chemin d'or, les deux maîtres pour la protection, Vâyu et Indra, bienveillants ».

3. « Les deux descendants de Kavi, rois par la force de leur intelligence dans la maison (?), et qui exterminent leurs ennemis dans leur demeure (?) ». (Il s'agit de Mitra et de Varuṇa.)

4. « Qu'ils viennent ici avec leur char, les deux Adhvaryus qui ont une peau de soleil. Puissent-ils oindre notre sacrifice avec du miel ! » (Ce sont les deux Açvins.)

5. « Indra est exalté par les hymnes, lui le maître du butin, lui qui a des coursiers bais et qui est ami des pressurages ».

6. « Nous invitons à ce sacrifice les Viçve-devas riches en ornements : qu'ils viennent à ce sacrifice avec leur pensée divine, les êtres divins : qu'ils daignent accepter un siège dans ce sacrifice, eux qui forment le corps du sacrifice : qu'ils viennent tous boire le Soma ».

7. « J'(invoque) dans ce sacrifice la Parole, avec des paroles bien ornées : nous invoquons Sarasvatî ».

[Ces « puroruk » sont formées chacune d'un vers gâyatrî, sauf la sixième qui comprend une anushṭubh et une gâyatrî réunies en un seul vers.]

5. Les sept tṛicas (sont formés des deux sûktas qui) commencent par : « Viens, ô Vâyu », etc., (c'est-à-dire, I, 2 et 3.)

6. (Qu'il récite) trois fois le deuxième (vers) dans le praüga.

C'est ordinairement le premier vers qui est répété trois fois. — Le mot « praüga » est ajouté pour faire connaître que tel est le nom de ce çastra.

7. Qu'il fasse l'âhâva pour les puroruks et qu'il fasse trois pauses d'hémistiche en hémistiche, à la sixième.

La sixième puroruk comprenant, comme nous l'avons indiqué, une anushṭubh et une gâyatrî, la pause aura lieu après le premier hémistiche de la gâyatrî, après le second, et après le premier de l'anushṭubh.

8. Il peut ne pas réciter la dernière (puroruk). Quelques-uns la récitent : quand on ne la récite

pas, l'âhâva se fait au commencement du (7[e]) trica.

9. Ce çastra s'appelle « le Mâdhuchandasa-praüga ».

En raison de l'auteur auquel on attribue les vers, « Madhuchandas Vaiçvâmitra ». Le commentaire fait remarquer qu'ici le mot « praüga » s'applique seulement aux tricas et non aux puroruks, et avertit qu'il en sera de même toutes les fois qu'un praüga sera désigné par le nom de l'auteur des tricas.

10. Qu'il récite ensuite le çastvâ-japa : « L'Uktha (=çastra) a été récité, pour ta louange ». La yâjyâ est : I, 14, 10. Le praçâstar, le brâhmaṇâcchaṃsin, l'acchâvâka, tels sont les hotrakas auxquels appartiennent les çastras.

Parmi les hotrakas, ces trois-là seulement peuvent, comme le hotar lui-même, réciter des çastras.

11. Leurs çastras ont quatre âhâvas au pressurage du matin, à celui du soir et dans les paryâyas et les atirikta(-ukthyas).

Les atiriktas sont des çastras qui se récitent après l'Âçvina-çastra, dans l'aptoryâma (Â., IX, 11, 13).

12. Cinq âhâvas au pressurage de midi.

13. L'âhâva est fait séparément pour les stotriyas et les anurûpas, les pratipads et les anucaras, les pragâthas et les dhâyyâs.

14. Et (il y a) aussi (un âhâva du) hotar (aux mêmes endroits).

L'énumération du sûtra 13 compte aussi pour le hotar. Il

en sera de même de l'indication du sûtra 15. Par contre la délimitation du nombre des âhâvas (§ 11-12) ne le concerne pas.

15. Et ce qui vient immédiatement après ces récitations.

Les pratîkas placés immédiatement à la suite de ces différentes récitations et indiquant des tṛicas, des sûktas ou des vers isolés, doivent aussi être précédés de l'âhâva. De la sorte, pour les çastras des hotrakas, les quatre âhâvas du pressurage du matin se font ainsi : premier âhâva avant le stotriya; deuxième, avant l'anurûpa; troisième avant le premier hymne ou fragment d'hymne; quatrième, avant la paridhânîyâ (Â., V, 9, 28). Il en est de même au pressurage du soir, en ce qui concerne les çastras des hotrakas, c'est-à-dire pour les ukthyas, les paryâyas et les atirikta-(ukthyas) de l'aptoryâma. Au pressurage de midi, il y a de plus un âhâva pour un pragâtha qui se trouve placé entre l'anurûpa et les sûktas dans le çastra de chacun des hotrakas. Le hotar fait l'âhâva dans les mêmes occasions, mais le nombre des dhâyyâs, pragâthas, etc., qu'il a à réciter étant très variable, on n'a pu indiquer d'avance, comme pour les hotrakas, le nombre de ses âhâvas par pressurage.

16. En tête des sûktas qui contiennent la nivid : s'il y en a plusieurs, en tête du premier.

La nivid ne se trouve que dans les çastras du hotar.

17. Et du tṛica qui a pour divinité les Eaux.

Il s'agit des vers X, 9, 1-3 dans l'Âgnimâruta-çastra (Â., V, 20, 6), qui appartient également au hotar.

18. En tête de leurs çastras (ceux des hotrakas,

il y a) toujours des tṛicas formant des stotriyas avec leurs anurûpas.

D'après le commentaire, le sûtra a d'abord un sens général : les stotriyas et les anûrupas sont toujours des tṛicas; puis deux sens particuliers : 1° les çastras des hotrakas commencent toujours par ces tercets accouplés; 2° on doit toujours faire l'âhâva avant chacun de ces tṛicas.

19. Au pressurage de midi, les indications qui viennent en troisième lieu sont des pragâthas.

Toujours pour les hotrakas. — Les pragâthas sont des strophes de deux vers dont le dernier est toujours une satobṛihatî : le premier est tantôt une kakubh, tantôt une bṛihatî. Tous ces vers sont composés d'un mélange de jagatîs et de gâyatrîs combinées de différentes façons : si nous représentons le pâda de gâyatrî par *a*, celui de jagatî par *b*, nous aurons :

Bṛihatî = *a a b a*;
Kakubh = *a b a*;
Satobṛihatî = *b a b a*.

20. Les autres emplois suivant l'indication.

La citation devra indiquer expressément au moyen du mot « pragâtha » qu'il s'agit d'une strophe et non d'un vers isolé.

21. Les çastras se terminent par la yâjyâ.

22. « L'uktha a été récité », tel est pour eux (les hotrakas) le çastvâ-japa au pressurage du matin.

23. Et pour tous, au delà du shoḍaçin.

Pour tous les çastras du pressurage du soir qui viennent après le shoḍaçin, ce çastvâ-japa sert aussi pour le hotar.

24. « L'uktha a été récité pour Indra », au pres-

surage de midi : « l'uktha a été récité pour Indra et pour les dieux » dans les ukthyas et le shoḍaçin.

Les deux premières indications s'appliquent au çastvâjapa des hotrakas, la dernière à celui du hotar; c'est lui qui récite le shoḍaçi-çastra.

25. De ce qui vient immédiatement après par ce qui précède (la règle est donnée).

Quand on renvoie, pour la règle d'une cérémonie qui se répète, à ce qui a déjà été dit pour la cérémonie analogue, il faut entendre celle qui précède immédiatement. Ainsi, pour le puroḍaça du troisième pressurage, le sûtra renvoie simplement à ce qui a déjà été dit à propos de la cérémonie du puroḍaça (V, 17, 4) : il faut se reporter alors au puroḍaça qui précède immédiatement, à celui de midi, et non à celui du matin.

26. L'anurûpa doit avoir le mètre, le nombre de syllabes, les (mêmes) caractéristiques et la (même) divinité que le stotriya.

D'après la doctrine du brâhmaṇa, le mètre ne change pas quand le vers a une ou deux syllabes de moins ou de plus que le type normal (Ait., I, 6, 2 et II, 37, 10). — Les caractéristiques sont les premiers mots du tercet. Ainsi, dans les paryâyas (Â., VI, 4, 10), on a le stotriya VII, 31, 1-3, commençant par «*prá* va índrāya» et l'anurûpa VIII, 32, 1-3, commençant également par *prá* : «*prá* kṛitány ṛijīshíṇaḥ».

27. Quelques-uns ajoutent « le ṛishi ».

C'est-à-dire veulent qu'on emploie pour anurûpa un tercet attribué au même auteur que le stotriya.

28. (Çastras des hotrakas au pressurage du ma-

tin). (Maitrâvaruṇa III, 62, 16-18 (stotr.); V, 71, 1-3 (anurûp.); V, 68; VII, 66, 1-9. VII, 66, 19 est la yâjyâ.

(Brâhmaṇâcchaṃsin) VIII, 17, 1-6; ces six vers forment le stotriya et l'anurûpa; VIII, 17, 7-13; III, 40; VIII, 93, 1-3. III, 40, 2 est la yâjyâ.

(Acchâvâka) III, 12, 1-3 (stotr.); III, 12, 7-9 (anurûp.); III, 12, 4-6; I, 21; VII, 94, 1-9. III, 12, 1 est la yâjyâ.

## XI

1. Quand les pressurages sont terminés, et, dans l'atirâtra, quand le shoḍaçî (est achevé), ayant été interpellé en ces termes : « Praçâstar, fais avancer », le praçâstar donne la permission. Le hotar en allant au sud de l'Audumbarî, les autres en s'avançant droit devant eux se dirigent par la porte de l'ouest vers la cuisse nord de la Védi.

Les prêtres quittent leurs sièges placés derrière les dhishṇyas, sortent de l'enceinte sacrée et se rendent vers l'angle extérieur au nord-ouest de la Védi. Les deux angles du nord-est et du sud-est s'appellent les « épaules » de la Védi, ceux du nord-ouest et du sud-ouest les « cuisses ».

2. Cela s'appelle le « mṛigatîrtha » (la route des bêtes sauvages).

« Mṛiga-tîrtha » est l'expression consacrée pour désigner l'endroit dont il est question au sûtra 1.

3. S'étant éloignés de cette facon, autant qu'il est nécessaire, mais non pour un autre motif que les urines.

4. Et après être ainsi arrivés à l'écart, ayant satisfait le besoin d'eau, ayant honoré à la fois tous les (dhishṇyas qui se trouvent) dans la Védi, et après avoir touché les poteaux de la porte de l'ouest du sadas dans les formes consacrées, ils retournent (à leurs places en entrant) par cette porte en silence.

L'upasthâna se borne ici à ce qui a été dit plus haut (V, 3, 19 et 20).

5. Cette façon de procéder se nomme la « sarpatâ ».

6. Mais le gṛihapati (maître de maison) (rentre) par la porte de l'est.

Le mot « gṛihapati » ne s'emploie ordinairement que quand il s'agit des sattras : dans les cérémonies ordinaires, on se sert du mot « yajamâna » ; mais par abréviation, ce terme désigne ici le maître de maison, soit qu'il figure dans un sattra, ou dans un « ekâha », ou un « ahina ».

## XII

1. A ce moment le grâvastut s'approche.

Comme l'acchâvâka, le grâvastut ne figure pas dès le début de la cérémonie. Il n'a d'autre fonction que de réciter, au pressurage de midi, les mantras adressés aux pierres qui servent à pressurer le Soma (« grâvan »).

2. L'« upasthâna » qui a été exposé s'applique également) à celui-ci.

Avec les modifications ci-dessous.

3. S'étant approché, par la porte de devant, des deux chars d'offrandes, ayant jeté un brin d'herbe pris (à l'endroit qui se trouve) au nord-est de l'extrémité de l'essieu gauche du char de droite, il reste debout, le visage tourné vers le Soma.

Les « havirdhânas » sont deux chars sur lesquels sont déposées les offrandes et les tiges de Soma. Ils sont placés côte à côte, le timon tourné vers l'Orient, sous une tente, à l'est du sadas.

4. Ici, pas de formule pour s'asseoir.

La formule consacrée quand le prêtre qui récite est sur le point de s'asseoir se trouve ordinairement jointe à celle qu'il doit réciter en rejetant le brin d'herbe : toutes deux sont indiquées Â., I, 3, 31. En jetant le brin d'herbe, il dit: « Rejeté est celui qui enlève la richesse! » En s'asseyant : « Je m'assieds ici sur le siège de celui qui procure la richesse ». Ainsi le grâvastut ne doit réciter ici que la première de ces deux formules.

5. Mais (il récite) : « Prenant pour flèche cette arme faite de Soma », etc.

Cette formule est indiquée plus haut (V, 3, 22). Comme elle fait partie de l'upasthâna qui vient d'être prescrit pour le grâvastut, il semble qu'on aurait pu se dispenser de la rappeler. Mais comme c'est aussi une formule pour s'asseoir, et que l'officiant ici reste debout, l'emploi a dû en être de nouveau prescrit.

6. Alors l'adhvaryu lui présente le turban.

7. Qu'il le prenne en faisant l'añjali. S'étant enveloppé trois fois la tête ainsi que le visage du côté

droit, quand (les adhvaryus) séparent l'une de l'autre les tiges de Soma en vue du pressurage, il récite les hymnes à la louange des pierres (à pressurer).

L'añjali se fait en élevant les deux mains et en les rapprochant l'une de l'autre, de manière que les doigts se touchent par l'extrémité. C'est une marque de respect.

8. Ce pressurage est dans le ton moyen.

C'est-à-dire les récitations se font, à ce pressurage, sur le ton moyen.

9. (Récitations du grâvastut) : I, 24, 3; V, 81, 1; VIII, 81, 1; VIII, 1, 1; X, 94. Ce sûkta s'appelle *Arbuda.*

L'auteur de l'hymne X, 94, est, d'après l'Anukramaṇî, « Arbuda Kâdraveya sarpa ».

10. Avant le dernier vers (de ce sûkta), qu'il intercale : X, 76; X, 175.

11. Entre ces deux hymnes, ou avant, ou après, ayant intercalé des « Pâvamânîs » autant qu'il est nécessaire et que le sens du mot le comporte, quand il a terminé avec le dernier vers (de l'hymne Arbuda), on doit remettre au sacrifiant son turban.

« Pâvamânî », sous-entendu « ṛic », est le nom qui sert à désigner, d'une manière générale, les vers du maṇḍala IX, qui sont tous adressés à « Soma pavamâna », Soma qui se clarifie : ces vers étant « pâvamânî », c'est-à-dire relatifs à la clarification, on doit, d'après le sûtra, en réciter tant que la clarification dure — en commençant au premier vers du maṇḍala — et ne s'arrêter que quand elle est terminée.

12. L'ayant pris, (qu'il le garde) autant qu'il est nécessaire, dans les jours finals.

Il s'agit des jours qui terminent un sacrifice quand il a une durée de plus d'un jour.

13. Les autres jours, qu'il le rende.

Sous-entendu à celui qui le lui a présenté.

14. Gâṇagâri prescrit ici un autre (grâvastotra) d'une forme différente. Il se compose de :

15. I, 91, 16 18; IX, 8, 4; IX, 15, 8; IX, 107, 21; VIII, 72, 8; VIII, 72, 7; VIII, 72, 16; IX, 17, 4; IX, 67, 14-15.

Ayant enlevé le quatrième vers de l'hymne Arbuda, qu'il récite les tṛicas formés par les vers ci-dessus à la suite des tṛicas de cet hymne (Arbuda).

L'hymne Arbuda a quatorze vers : on en supprime un : le dernier sert de paridhânîyâ comme dans la prakṛiti. Il reste donc douze vers que l'on divise en groupes de trois, et à la fin de chaque groupe on intercale un tercet formé avec les vers indiqués ci-dessus, dans l'ordre de la citation. Le sûtra pourrait aussi bien s'expliquer dans le sens inverse, d'après le commentaire : c'est-à-dire que les tṛicas « Arbuda » seraient placés respectivement après chacun des nouveaux tercets.

16. Le premier, au moment où l'on verse l'eau.

Il récite le premier tercet, précédé ou suivi du premier tercet Arbuda, au moment où l'on verse l'eau sur les tiges de Soma pour les amollir avant de les presser. Cette opération se fait à chaque pressurage. L'eau dont on se sert pour cet usage s'appelle « nigrâbhyâ » (de ni + grabh « pressurer »).

17. Le second au moment où on nettoie (les tiges de Soma).

D'après le commentaire, on enlève la poussière en pressant les tiges avec les deux mains.

18. Le troisième, quand le jus sort.

Au moment du pressurage.

19. Le quatrième, quand on verse le Soma.

Le jus extrait des tiges est versé d'abord dans une cuve appelée «âdhavanîya» pour être ensuite passé dans un tamis, etc.

20. Chaque fois qu'il se produit un grand bruit, on récite le quatrième vers (Arbuda).

Il s'agit du bruit produit par l'opération du pressurage.

21. Quand les pierres grincent, il récite: VIII, 1, 1.

Il s'agit ici du bruit spécial produit par le frottement des pierres l'une contre l'autre.

22. Le reste est semblable.

La doctrine de Gâṇagâri, en ce qui concerne le rôle du grâvastut, ne présente pas d'autres divergences que celles qui viennent d'être indiquées (sûtras 14-21) relativement à l'emploi de l'hymne «Arbuda» et des vers «pâvamânîs».

23. Quelques-uns (récitent) seulement l'hymne Arbuda.

24. Quelques-uns seulement l'hymne X, 175.

Il s'agit encore de différences d'opinion de certains théologiens.

25. Le « sarpaṇa » a été exposé.

Voir V, 2, 4-14.

26. Quand le Mâdhyandina-Pavamâna a été chanté, et lorsqu'on a séparé les charbons.....

L'agnîdh prend des charbons allumés sur l'autel de l'Âgnîdhrîya et les partage entre tous les dhishṇyas.

## XIII

1. Ils célèbrent le « dadhigharma », si la cérémonie du pravargya (a eu lieu).

Le pravargya est une cérémonie préparatoire qui a pour but de procurer au sacrifiant un corps céleste, afin de lui permettre d'entrer dans le monde des dieux, c'est-à-dire de célébrer le sacrifice d'animal ou celui de Soma. Cette cérémonie dure trois jours et peut se célébrer, soit séparément, soit en même temps que le jyotishṭoma. Dans ce dernier cas elle a lieu immédiatement avant les « upasad » (cérémonies préparatoires qui font partie intégrante du sacrifice de Soma). Dans le pravargya l'offrande principale se compose d'une libation de lait que l'on verse dans un chaudron préalablement chauffé sur l'autel appelé « khara » : de là son nom « gharma » (chaud). Ce lait est ensuite offert dans l'âhavanîya. Quand on célèbre le dadhi-gharma, l'offrande, également versée dans le gharma, se compose d'un mélange de lait et de petit lait.

2. Pour cette cérémonie, la récitation (se fait) « ṛigâvânam » (et) a été expliquée dans la cérémonie (du) gharma.

Pour le « ṛigâvâna », voir Â., IV, 6, 2. — Les sûtras rappelés ici à propos du gharma sont IV, 6, 1-2.

3. Ainsi que l'offrande et ceux qui consomment.

Il faut aussi se reporter au gharma pour ces deux points. Il s'agit des sûtras IV, 7, 4. Ceux qui consomment le dadhi sont ceux qui ont pris part à la cérémonie de cette offrande : le hotar, l'adhvaryu, le brahman, l'agnîdh, le sacrifiant.

4. Interpellé en ces termes (par l'adhvaryu), « Hotar, parle! » il récite le vers X, 179, 1.

5. Interpellé ainsi « L'offrande est cuite », il récite l'anuvâkyâ X, 179, 2.

« L'offrande est cuite » est le sampraisha de l'adhvaryu.

6. La yâjyâ est X, 179, 3. L'anuvashaṭkâra est: « Agni, goûte »; ou bien : « Agni, goûte à la libation chaude de petit lait ». — « Ceci est en moi une grande force, l'éclat, l'intelligence : que le Gharma aux triples clartés brille pour moi avec la bonne intention et l'esprit, avec un éclat incomparable. Puissé-je, ô toi qui es tel, obtenir ta liqueur : toi qui es bu par Indra, qui as la trishṭubh pour mètre, qui es invité, invité, — puissé-je moi aussi étant invité, puissé-je goûter de toi! » Telle est la formule qu'il murmure en goûtant (au dadhi). — Quand on a séparé, avec les charbons, quelqu'un d'entre ceux qui possèdent un dhishṇya, au moment où il était tourné à l'est, il (le hotar) s'assied derrière son dhishṇya et, ayant demandé l'invitation, récite X, 87, 22.

Ici ceux qui prennent part au « bhakshaṇa » se contentent de flairer le « dadhi », à l'exception du sacrifiant, qui le con-

somme réellement. — Quant aux charbons, on peut supposer qu'il s'agit de ceux qui seraient tombés devant un des prêtres au moment du partage indiqué au sûtra V, 12, 26.

7. Sans la demander, s'il est consacré.

Le hotar, s'il est consacré, récite la formule sans avoir besoin d'y être autorisé : de ce fait le commentaire conclut que la personne à laquelle il doit demander ce congé, lorsqu'il n'est pas consacré (c'est-à-dire sacrifiant), doit être le sacrifiant lui-même.

8. Avant ou après les savanîya(-puroḍâças) ils font la cérémonie des puroḍâças du (savaniya-)paçu.

Le paçu de l'Agnishṭoma étant dédié à Agni (Â, V, 3. 3.), on devra employer ici les récitations de l'Âgneya-paçu-puroḍâça (Â, III, 7, 5), c'est-à-dire les vers I, 189, 2 comme anuvâkyâ et I, 76, 5 comme yâjyâ.

9. Quelques-uns prescrivent de ne point offrir (le paçu-puroḍâça) en raison des termes dans lesquels la cérémonie dont il s'agit est énoncée ailleurs.

Il s'agit du recueil des praishas. Dans ce recueil le suktavâkapraisha contient l'expression « avîvṛidhata puroḍâçaiḥ », « (Agni ou Indra) s'est fortifié par les puroḍâças » ; or il n'y a pour le paçu qu'un seul puroḍâça : il s'agirait donc ici des puroḍâças à Indra.

10. Âçmarthya (prescrit) l'accomplissement (du paçupuroḍâça) parce qu'il n'y a pas de prescription contraire à (l'exécution) de ce qui doit avoir lieu.

L'absence d'une énonciation spéciale dans le « sûktavâkapraisha » pour le paçupuroḍâça de midi n'équivaut pas à l'interdiction de cette cérémonie, prescrite d'une manière

générale par le sûtra V, 3, 1 : « Ensuite ils célèbrent la cérémonie du paçu de chaque pressurage ».

11. (On fait ensuite) tout ce qui a été indiqué à partir des puroḍâças jusqu'au moment où l'on dépose les nârâçaṃsa(-camasas). — Mais ici, point de dvidevatya(-grahas). — A ce moment les dakshiṇâs sont amenées dans les cérémonies d'un ou de quelques jours.

On fait tout ce qui a été indiqué de V, 4, 1 à V, 6, 30, excepté les dvidevatya-grahas, V, 5, 1-12. — Les dakshiṇâs sont les animaux ou les objets de différente nature donnés par le sacrifiant aux prêtres qui ont pris part à la cérémonie en récompense de leurs services. — Dans les sattras il n'y a pas de dakshiṇâ, tous les prêtres étant eux-mêmes sacrifiants : de là l'indication du sûtra « dans les cérémonies d'un ou de quelques jours ». Les sattras sont des cérémonies qui durent au moins douze jours.

12. Agitant des peaux d'antilope noire, étant consacrés, dans les sattras, ils s'avancent eux-mêmes en suivant le chemin des dakshiṇâs et en récitant à voix basse : « Puissé-je ainsi m'offrir moi-même comme dakshiṇâ, pour la beauté, pour le renom, pour l'éclat, pour la gloire, pour l'immortalité ! »

« Agitant des peaux », etc., pour le sens de ce rite comparer le sûtra XIII, 5, 11 d'Âpastamba, où il est dit que le sacrifiant sépare les vaches offertes comme dakshiṇâs en les effrayant avec une peau d'antilope noire.

13. Quand on va donner les dakshiṇâs, ils offrent deux libations (de beurre fondu) dans l'Âgnîdhrîya.

14. « Puissé-je donner, dit Agni; ainsi soit! dit Vâyu. Allons! dit Candramas : Âditya est vérité : Om, les Eaux sont vérité : ils ont apporté (comme offrande) ceci qui est vérité (?) : les dakshiṇâs sont les régions du sacrifice; puissé-je être agréable aux dakshiṇâs! Svâhâ! — Va vers l'Orient, te plaisant dans la région de l'Orient : Que la région de l'Orient goûte du beurre : Svâhâ! » Telle est la formule pour la seconde libation.

La première se termine au premier svâhâ! — « Svâhâ » est une exclamation de bon augure ayant à peu près le sens de « succès! bénédiction! »

15. « Par qui cela a-t-il été donné, et à qui? C'est le désir qui l'a donné au désir. Le désir est celui qui donne : le désir est celui qui reçoit : entre dans le désir, cet Océan : je te reçois avec le désir : ô Désir, cela est pour toi... Tu es pluie : que le Ciel te donne : que la Terre te reçoive. » Qu'il adresse ce mantra aux dakshiṇâs vivantes quand elles ont dépassé (la limite).

Les dakshiṇâs sont en dehors de la Vedi : quand on les amène, aussitôt qu'elles sont entrées dans la Vedi, si ce sont des êtres vivants, il récite le mantra ci-dessus. (Cf. pour ce mantra : Vâj. S. VII, 48.)

16. Qu'il touche ce qui est inanimé.

C'est-à-dire les dakshiṇâs non vivantes; il doit les toucher en récitant le mantra indiqué au sûtra 15.

17. Et la jeune fille.

Allusion à une forme de mariage d'après laquelle, pendant

un sacrifice, le sacrifiant donne sa fille à l'un des prêtres officiants, à titre de dakshiṇâ. Le commentaire ajoute que si c'est la fille d'un brâhmane, l'« abhimarçana » ne doit pas avoir lieu.

18. Et dans toute circonstance de cette façon.

Cette règle s'applique non seulement au Soma, mais à tous les sacrifices exigeant trois feux séparés.

19. Quand le hotar a (ainsi) reçu (les dakshiṇâs) tous se rendent dans l'âgnîdhrîya et mangent ce qui reste de l'offrande. Après l'avoir mangé, étant retournés (au sadas). . . . .

## XIV

1. Ils font la cérémonie de la libation (de Soma) aux Maruts.

2. (L'anuvâkyâ est:) III, 51, 7; (et la yâjyâ:) III, 47, 2.

3. Adhvaryo, çoṃ3sâvom (« adhvaryu, il faut que nous récitions ») tel est l'âhâva au commencement des çastras, au pressurage de midi.

De même pour les çastras des hotrakas.

4. La pratipad et l'anucara du çastra aux Maruts sont: VIII, 68, 1-3 (pratip.); VIII, 2, 1-3 (anuc.).

5. L'Indra-nihava-pragâtha (strophe d'invocation à Indra) est : VIII, 53, 5-6.

« Indra-nihava » est un terme spécial à cette récitation.

Nous avons expliqué plus haut (V, 10, 19) le sens de pragâtha.

6. Le (pragâtha) à Brahmaṇaspati : I, 40, 5-6.

7. Les pratipads et les anucaras sont de trois vers, les pragâthas, de deux. — Jusqu'ici tout (se récite) par demi-vers.

C'est-à-dire tous les morceaux figurant dans les çastras, depuis l'âjya-çastra jusqu'au dernier morceau cité, le brâhmaṇaspatya-pragâtha, se récitent en faisant la pause à l'hémistiche.

8. Les stotriyas et les anurûpas, les pratipads et les anucaras qui sont des pragâthas (se récitent aussi) toujours (par demi-vers).

On verra plus loin (V, 15, 4, sq.) comment d'un pragâtha on peut faire un tṛica en répétant certains pâdas. Le sûtra indique que, dans ce cas, la pause se fait à l'hémistiche, pour les trois vers ainsi obtenus artificiellement, comme pour les tercets formés de trois vers ordinaires.

9. Les mètres avant celui de la trishṭubh (se récitent de même).

D'après le Prâtiçâkhya du Ṛig-Veda, les sept mètres fondamentaux sont : 1. La gâyatrî. — 2. L'ushṇih. — 3. L'anushṭubh. — 4. La bṛihatî. — 5. La paṅkti. — 6. La trishṭubh. — 7. La jagatî. Le premier a vingt-quatre syllabes et les autres ont tous quatre syllabes de plus que le précédent, soit vingt-huit, trente-deux, trente-six, etc. Le mètre qui termine la série avant la trishṭubh, la paṅkti, a quarante syllabes, réparties tantôt en quatre, tantôt en cinq pâdas. Le sûtra indique que tous les vers qui entrent dans les çastras et qui appartiennent à la série des mètres précédant l'anushṭubh se

récitent par demi-vers. Toutefois, pour les paṅktis, il faut entendre ici seulement celles qui sont divisées en quatre pâdas de dix syllabes, car les autres seront l'objet de règles spéciales. (Voir ci-dessous, 11, sq.)

10. Et tous les vers, pourvu qu'ils n'aient pas quatre pâdas.

Tous les vers qui ne sont pas composés de quatre pâdas se récitent par demi-vers, à quelque mètre qu'ils appartiennent.

11. Qu'il fasse deux fois la pause dans les paṅktis, de deux pâdas en deux pâdas.

Il s'agit des paṅktis divisées en cinq parties.

12. Ou (qu'il les récite) par demi-vers, dans l'Âçvina-çastra.

Pour ce çastra on a le choix entre les deux méthodes. Toutefois le commentaire fait remarquer avec justesse qu'il convient de réciter par demi-vers les paṅktis intercalées dans un morceau dont les autres vers, en raison de leur mètre, se récitent de cette façon, et d'y faire les deux pauses quand elles sont réunies en groupe. — Dans le çastra des Açvins, les vers sont groupés d'après le mètre.

13. Mais, par pâdas, pour celles qui se trouvent dans un morceau récité par pâdas.

Quand une paṅkti isolée se trouve dans un sûkta dont le mètre dominant exige la récitation avec pause après chaque pâda, la paṅkti est traitée de même. Mais si elle se trouve en tête de l'hymne, elle suit ses propres règles.

14. Les deux derniers pâdas ensemble.

On ne fait pas la pause (en cas de récitation par pâdas de la paṅkti) entre le quatrième et le cinquième.

15. Le reste par pâdas.

Tous les vers qui ne se trouvent pas compris dans une des catégories ci-dessus (7-9) se récitent par pâdas.

16. Ayant fait la pause aux pâdas, (le récitant) fait le saṃtâna à la fin des hémistiches.

C'est-à-dire, il les réunit au moyen du praṇava. Cette observation se rapporte à la récitation par pâdas.

17. (Il récite ensuite) III, 20, 4; I, 91, 2; I, 64, 6.

Ce sont des « dhâyyâs ».

18. (Puis) le marutvatîya-pragâtha : VIII, 89, 3-4.

19. (Et le sûkta) X, 73.

20. Ayant récité (la moitié des vers) avec un de plus, qu'il intercale la nivid aux Maruts en toute circonstance.

L'Aitareya Brâhmaṇa nous aide à rétablir le sens complet du sûtra : on y lit, en effet (III, 19, 5) : « Ayant récité la moitié des vers de cet hymne, en ayant laissé l'autre moitié, il insère la nivid ». Voici cette nivid : « (çoṃsâvom) qu'Indra accompagné des Maruts boive le Soma ! Indra célébré par les Maruts, entouré de leur troupe : lui qui, ayant les Maruts pour amis et pour garde, a tué les ennemis, a fait jaillir les Eaux par la force des Maruts. Ces dieux se réjouirent à sa suite quand il eut défait les Asuras et tué les démons, quand il eut vaincu Çambara et conquis les vaches. Lorsqu'il chanta les chants mystérieux, dans la région la plus haute, dans un endroit éloigné, les Prières le confortèrent, elles dont le pouvoir est irrésistible. Il rend hommage aux devas, avec les Maruts ses amis. Puisse Indra avec les Maruts nous exaucer ici et boire le Soma ! Puisse le dieu venir à cette



IMPRIMERIE NATIONALE.

oblation que nous destinons aux dieux, avec la pensée tournée vers eux! Puisse-t-il protéger nos prières et nos armes, et le sacrifiant qui pressure le Soma! Puisse-t-il venir avec ses multiples secours; puisse-t-il entendre nos prières et nous accorder son assistance! » — Quant à l'expression « en toute circonstance », voici comment le commentaire l'explique : Lorsqu'en tête du Marutvatîya-sûkta se trouve un vers de début (sûktamukhîyâ) emprunté à un autre hymne, on sépare l'hymne de la façon indiquée, sans tenir compte de ce vers.

21. Voilà comme on procède quand le nombre des (vers de l'hymne) est impair, au pressurage de midi.

L'hymne X, 73, a treize vers : d'après le sûtra précédent on insère la nivid après le septième, et l'on fait de même toutes les fois que le nombre de vers est impair comme ici.

22. Si c'est un trica, (on récite) un seul (vers avant la nivid : la moitié, quand les vers sont en nombre pair).

C'est-à-dire si le marutvatîya-sûkta ne comprend que trois vers, on insère la nivid après le premier, etc.

23. En laissant un seul vers (après la nivid) au troisième pressurage.

La nivid se place avant le dernier vers du sûkta.

24. Qu'il récite le vers de conclusion en s'essuyant les deux yeux et en pensant à ses propres péchés.

« Non à ceux du sacrifiant », dit le commentaire. — Les deux actes prescrits ici s'expliquent par l'interprétation donnée

dans l'Ait.-Br. (III, 19, 15-16) à certaines expressions du vers dont il s'agit.

25. Et aussi ailleurs qu'il récite de même (le çastra) se terminant par ce vers.

C'est-à-dire en s'essuyant les yeux, etc. — Il s'agit ici du marutvatîya-sûkta dans une cérémonie qui n'est point directement modelée sur l'Agnishṭoma, sans quoi l'emploi de l'hymne n'aurait même pas besoin d'être prescrit, mais qui a pourtant cet hymne pour marutvatîya-çastra, par suite d'une prescription spéciale. (Voir Â., IX, 2, 5.)

26. Après la récitation, qu'il dise à voix basse : « Le çastra a été récité pour Indra, qui t'écoute ». — La yâjyâ est III, 47, 4.

## XV

1. Pour le nishkevalya

2. Le stotriya et l'anurûpa sont composés (respectivement) des deux pragâthas VII, 32, 22-23; VII, 3, 7-8, si (on emploie) le « rathaṃtara-pṛishṭha ».

3. Et si (c'est le) « bṛihat-pṛishṭha » (des pragâthas) VI, 46, 1-2; VIII, 61, 7-8.

Le mot pṛishṭha s'applique à la combinaison de deux sâman (tercets chantés) dont l'un est ordinairement le Rathaṃtara (Sâma-Veda, II, 30-31; Ṛig-Veda, VII, 32, 22-23) ou le Bṛihat (Sâma-Veda, II, 159-160; Ṛig-Veda, VI, 46, 1-2). Dans ce cas, on chante d'abord, par exemple, le tercet du Rathaṃtara, puis l'autre sâman, et en troisième lieu encore le Rathaṃtara : ce dernier enveloppe ainsi, en quelque sorte, l'autre sâman, d'où son nom « pṛishṭha » dans

le sens de matrice. Cette combinaison de chant est presque exclusivement réservée au pressurage de midi. Pour l'Agnishṭoma, le mot « prishṭha » est employé simplement par analogie, car il n'y a pas de combinaison de deux sâman formant trois tercets : on y emploie simplement le Rathaṃtara- ou le Bṛihat-stotra.

4. Les pragâthas sont sous leur forme propre.

Il y a plusieurs manières de former les stotriyas et les anurûpas avec les pragâthas cités. La première est de les réciter tels quels. C'est celle qu'on emploie quand les « udgâtars » ont chanté eux-mêmes leur sâman sans répéter aucun des pâdas, et ont formé leur tercet en traitant le second vers du pragâtha (la satobṛihatî, voir V, 10, 19) comme deux dvipadâs.

5. (Ou bien) on les récite en faisant trois vers avec deux.

6. Ayant répété une seconde fois le quatrième et le sixième pâda, s'il s'agit d'un pragâtha de bṛihatî, qu'il fasse la pause après les deux pâdas suivants.

D'après le commentaire, on forme ainsi, avec la bṛihatî et la satobṛihatî, une bṛihatî et deux kakubh.

On a, en effet, au lieu de *a a b a* (Bṛi.) + *b a b a* (Sat.) la combinaison :

1. *a a b a;*
2. a *b* | *a;*
3. a *b* | *a.*

(Les pâdas répétés sont en caractères romains.)

La pause se trouve ainsi à l'hémistiche de la kakubh. — Ce genre de récitation est de règle quand les udgâtars

ont eux-mêmes composé ainsi leur stotra. Il en sera de même dans les autres cas.

7. Quand on donne au tercet la forme bṛihatî, on répète deux fois.....

Sous-entendu les pâdas indiqués plus haut. On obtient ainsi un tercet de bṛihatî au moyen du pragâtha de bṛihatî :

1. *aaba;*
2. aa | *ba;*
3. aa | *ba.*

avec la pause à l'hémistiche.

8. Mais, s'il s'agit de kakubh, il répète le troisième et le cinquième pâda.

Ainsi, pour la pragâtha de kakubh', nous aurons trois kakubh :

1. *aba;*
2. a*b* | *a;*
3. a*b* | *a.*

9. Le vers suivant commence avec la répétition.

On voit, en effet, que chaque vers nouveau a pour premier pâda le dernier du vers précédent répété.

10. (Qu'il récite) de même l'Indranihava- et le Brâhmaṇaspatya-pragâthas, les jours où ce genre de pṛishṭha est employé.

Les jours où l'on emploie le bṛihat-pṛishṭha ou le rathaṃtara-pṛishṭha au pressurage de midi, suivant que l'on a adopté pour le stotriya et l'anurûpa l'une ou l'autre des combinaisons indiquées ci-dessus, on devra employer la même en récitant les deux pragâthas suivants.

11. Si les prishṭhas sont autres, la forme bṛihatî.

Les jours où on emploiera au pressurage de midi un autre prishṭha que le rathaṃtara ou le bṛihat, les pragâthas suivants auront invariablement la forme bṛihatî indiquée au sûtra 7.

12. (De même) quand le bṛihat et le rathaṃtara seront formés de tercets.

Quand les chandogas auront composé leur stotra de vers autres que la bṛihatî ou en donnant au deuxième vers du pragâtha la forme de deux dvipadâs, l'Indranihava-pragâtha et le Brâhmaṇaspatya-pragâtha seront encore récités dans la forme bṛihatî.

13. Et les stotriyas et anurûpas des hotrakas en forme de pragâthas.

Sous-entendu, se réciteront dans la forme bṛihatî les jours où le bṛihat et le rathaṃtara ne seront pas employés au pressurage de midi.

14. Tout le reste, suivant ce qui est chanté.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, toutes les autres combinaisons des stotriyas et anurûpas des hotars au pressurage de midi sont basées sur la forme adoptée par les udgâtars pour le rathaṃtara-stotra et le bṛihat-stotra.

15. L'ekâha est limité dans ses çastras.

C'est-à-dire, a pour modèle l'agnishṭoma en particulier, non les autres formes du jyotishṭoma, au point de vue des çastras.

16. Quand l'ekâha a les deux (prishṭhas), celui (qui est chanté) pour le pavamâna, la yoni (de celui-là) est l'anurûpa.

Sous-entendu, du nishkevalya. L'ekâha peut avoir à la fois

les deux pṛishṭhas, le rathaṃtara et le bṛihat, si l'un des deux a été employé au pavamâna-stotra. Dans tous les cas, la yoni du pṛishṭha employé au pavamâna est récitée dans le nishkevalya-çastra, ainsi que le démontrera le sûtra suivant. De plus, en cas d'Agnishṭoma, cette yoni sert d'anurûpa au même çastra. — Les yonis sont les vers qui représentent les types mélodiques (yoni = matrice), d'après lesquels les autres vers des sâmans doivent être chantés. Elles composent le pûrvârcika du Sâma-Veda et sont en grande majorité empruntées au Ṛig-Veda.

17. Ailleurs, qu'il récite celle-ci seulement à la place des yonis.

Dans les ekâhas autres que l'Agnishṭoma, on ne récite pas la yoni du pavamâna-stotra comme anurûpa.

18. La place des yonis est après la dhâyyâ.

Toujours dans le nishkevalya.

19. S'il y en a plusieurs qui se suivent immédiatement, l'âhâva se fait en une seule fois ou séparément.

En tête de la première yoni seulement, ou en tête de chacune.

20. De même pour les pragâthas après l'Indranihava.

L'âhâva se fait une seule fois ou pour chaque pragâtha.

21. (Le vers) X, 74, 6 est (employé comme) dhâyyâ et (les vers) VIII, 3, 1-2 (forment) le sâmapragâtha.

22. Dans l'hymne I, 32, qu'il insère la nivid à Indra.

D'après les principes énoncés plus haut, cette nivid est insérée après le huitième vers. En voici la traduction : « Que le Dieu Indra boive le Soma; lui, le plus fort parmi ceux qui n'ont qu'une naissance, le plus puissant parmi ceux qui sont riches : le maître des deux coursiers bais, l'amant de Priçni, le porteur de la foudre, le destructeur des forteresses, lui qui renverse les villes, qui fait couler les Eaux, qui amène les Eaux, qui emporte les dépouilles des ennemis, qui tue, dont la gloire s'étend au loin, qui se laisse aborder, qui a une puissance merveilleuse, qui a été ici (pour nous) un dieu bienveillant. Puisse le dieu Indra nous exaucer ici et boire le Soma », etc. (Le reste comme dans la nivid aux Maruts, V, 14, 20, note.)

23. Ou bien le ton est selon le Brâhmaṇa. Après avoir récité le çastra, qu'il dise à voix basse : « Le çastra a été récité pour Indra qui prête l'oreille à tes prières ». La yâjyâ est VII, 22, 1.

Le ton moyen prescrit au sûtra V, 12, 8 pour le pressurage de midi peut être remplacé facultativement par les différents tons indiqués dans l'Ait.-Br., III, 24.

## XVI

1. (Les çastras) des hotrakas (sont, pour ce pressurage : Praçâstar :) IV, 31, 1-3 (stotriya); VIII, 93, 19-21 (anurûpa); VII, 32, 14-15 (pragâtha); III, 48, IV, 19 (sûktas); IV, 20, 4 (yâjyâ).

Notre texte ajoute en note le çastra du Brâhmaṇâcchaṃsin qui ne se trouve pas dans les manuscrits. Sâyaṇa indique

d'ailleurs l'emploi des différents morceaux qu'il contient, dans son commentaire du Ṛig-Veda :

Stotriya : VIII, 88, 1-2; Anurûpa : VIII, 3, 9-10; Pragâtha : VIII, 3, 15-16; Sûktas : III, 34; VII, 23; Yâjyâ : V, 40, 4.

2. (Acchâvâka :) VIII, 66, 1-2 (stotriya); VII, 32, 20-21 (anurûpa); VII, 32, 12-13 (pragâtha); VI, 30, III, 36 (sûktas).

On doit toujours supprimer l'avant-dernier vers de cet hymne. — III, 36, 3 (yâjyâ).

La suppression du vers 10 dans l'hymne III, 36, s'applique non seulement à son emploi actuel, mais à l'usage qui en sera fait dans le « prishṭhyâbhiplavashaḍaha » (Âç., VII, 5, 20). De là le mot « toujours ».

## XVII

1. Puis le troisième pressurage avec le ton bas.

2. Ils font la libation aux Âdityas.

3. (L'anuvâkyâ est) VII, 51, 1. (Le praisha :) « Que le hotar récite la prière d'offrande pour les Âdityas aimables, aux demeures aimables ». La yâjyâ : VII, 51, 2. Mais il (le récitant) ne doit pas regarder cette libation quand on la verse (dans le feu).

4. Quand l'Ârbhava-pavamâna a été chanté, quand on a séparé les charbons, après avoir célébré le paçu depuis le « Manotâ » jusqu'à l'Iḍâ, (on fait) ce qui a été dit depuis les puroḍâças jusqu'au moment où on dépose les coupes qui sont « nârâçaṃsa ».

Le « pavamâna » du soir s'appelle « Ârbhava » de « Ṛibhavaḥ »

(les Ṛibhus), parce que ces divinités ont une part spéciale dans le pressurage du soir. — Le mot « Manotâ » désigne l'hymne VI, 1, qui commence par : « Tu es, ô Agni, le premier Manotâ (inventeur, — du sacrifice?) » : dans le paçubandha, on le récite au moment d'offrir les membres de l'animal : cette offrande forme, dans le Soma, le « savanîya-paçu » pour le pressurage du soir. On fera donc les cérémonies indiquées depuis le « Manotâ » (Â., III, 6, 1), jusqu'au « paçviḍâ » (III, 6, 11) ; puis on offrira les purodâças à Indra, etc., comme il a été indiqué au sûtra V, 13, 11.

5. Quand elles ont été déposées, ils placent chacun à droite et auprès de leur coupe trois boulettes (faites) de la partie la plus molle du puroḍâça, en l'honneur de leurs « pitṛis », en récitant : « Ô Pitṛis, enivrez-vous de cette offrande : absorbez-en chacun votre part ».

Les camasas ont été déposés comme il a été indiqué (V, 6, 30) et sont devenus « nârâçaṃsa ». Chacun des camasin fait alors trois boulettes, une pour son père, une pour son grand-père, une pour son bisaïeul, avec la partie la plus molle du flan offert à Indra. Le savanîya-puroḍâça se compose de plusieurs sortes de mets (voir plus haut, V, 4, 1); mais la partie la plus importante de l'offrande est le puroḍâça proprement dit, ou flan de farine de riz, placé au centre du plat.

6. Tournant à gauche et arrivés à l'Âgnîdhrîya, tous mangent le reste de l'offrande.

## XVIII

1. Ils offrent la libation de Soma à Savitar.

2. (Anuvâkyâ :) IV, 54, 1 ; (praisha) : « Que le

hotar récite la prière d'offrande pour le Dieu Savitar ». (Yâjyâ :) « Le dieu Savitar, ami des maisons, chéri, a mis les hommes en possession de dons précieux pour faire des offrandes à Daksha et aux Pitṛis. Puisse-t-il boire le Soma! Puissent les offrandes (de Soma) l'enivrer, lorsque, dans ses voyages, il se plaît dans l'endroit où le Soma se trouve! » Le hotar (après cette récitation), ayant fait le vashaṭkâra, récite le vaiçvadevaçastra.

3. Au moment où il va réciter (ce çastra), il doit penser à tous les points cardinaux : mais non pas à celui où il a un ennemi.

Cf. Ait.-Br., III, 31, 7-8.

4. « Adhvaryo, ço coṃ3sâvom », tel est l'âhâva au troisième pressurage, au commencement des çastras.

Cf. Â., V, 9, 2 et 14, 3.

5. La pratipad et l'anucara du Vaiçvadeva sont: V, 82, 1-3 (pratip.); V, 82, 4-6 (an.); (le sûkta:) IV, 54. — « O toi qui nais de toi-même, tu attelles ton char avec un et dix coursiers, avec deux et vingt pour l'offrande, avec trois et trente; ô Vâyu, dételle-les ici! » (Appendice, vers adressé à Vâyu.)

(Puis l'hymne) de Dîrghatamas : I, 159; (la dhâyyâ :) I, 4, 1; (les sûktas :) I, 111; X, 123, 1; X, 63, 3; (les dhâyyâs:) IV, 50, 6, et les neuf premiers vers du sûkta I, 89.

Le vers à Vâyu est tiré de la Vâj-Saṃh (27, 33). — L'hymne I, 159 est désigné sous la rubrique « Dairgha-

tamasa », c'est-à-dire l'hymne de Dîrghatamas Aucathya, pour le distinguer d'un autre hymne, VII, 53, qui commence par les mêmes mots « pra Dyâvâ » et qui a pour auteur Vasishtha.

6. Qu'il insère dans les sûktas du Vaiçvadeva-çastra et de l'Âgnimâruta-çastra les nivids adressées à Savitar et aux autres (divinités).

D'après le sûtra V, 14, 23, toutes ces nivids se placent avant le dernier vers du sûkta.

7. (Il y en a) quatre dans le Vaiçvadeva-(çastra).

Voici ces quatre nivids. La première est adressée à Savitar : « Que le dieu Savitar boive le Soma, lui qui a des mains d'or et une bonne langue, de beaux bras et de beaux doigts, lui qui met en mouvement trois fois par jour les objets réels, qui produit les deux (Açvins) qui donnent la richesse, qui fait mouvoir les deux divinités tutélaires (le jour et la nuit?), tout ce qu'il y a de meilleur, la vache laitière, les bêtes de somme, les sept rapides (coursiers du Soleil), celle qui donne l'abondance des biens (la méditation), le cocher victorieux, la jeunesse de bonne compagnie ! Qu'il chasse au loin les mauvais esprits et les méchants ! Que le dieu Savitar s'enivre de Soma », etc.

La deuxième au Ciel et à la Terre :

« Que le Ciel et la Terre s'enivrent de Soma, eux qui sont le père et la mère, et le fils, et la descendance, et la vache et le taureau, et le grain et la coupe, eux qui possèdent beaucoup de semence et beaucoup de lait, qui sont propices et bienveillants, qui ont la saveur, qui ont le lait, qui donnent et possèdent la semence; puissent le Ciel et la Terre m'écouter ici et s'enivrer de Soma ! Puissent ces deux divinités s'approcher, avec leur protection, de cette offrande destinée aux dieux », etc. (Le reste comme dans les autres nivids déjà citées.)

La troisième pour les Ṛibhus :

« Que les divins Ṛibhus s'enivrent de Soma, eux qui sont actifs, adroits, habiles de leurs mains, les plus riches entre les riches, les plus soigneux entre les soigneux, les plus secourables parmi les secourables, eux qui ont façonné la vache qui va partout, qui a toutes les formes (la Terre), qui ont façonné la vache de telle sorte qu'elle a toutes les formes, qui ont attelé les deux coursiers bais, qui sont allés vers les dieux; qui, pendant qu'ils mangeaient, aperçurent les jeunes filles (les doigts des sacrificateurs?); qui, par leur habileté, participent au sacrifice pendant toute l'année. Puissent les divins Ṛibhus », etc. (Pour ces trois nivids, voir Haug, trad. de l'Ait.-Br., p. 208-210.)

La quatrième aux Viçvedevas:

« Puissent les Viçvedevas s'enivrer de Soma ; eux qui sont tous Vaiçvânaras, qui ont une grande puissance, qui ont une nourriture cuite,. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . ; tous réunis, recevant des aliments cuits pour offrande : eux qui ont construit le Ciel et la Terre, les Eaux et le Ciel mystérieux, la caste sainte et la caste guerrière, le gazon et l'autel, le sacrifice et l'atmosphère immense, qui ont le Vent pour essence et le feu pour messager! Vous qui êtes trois (fois) onze, et trois et trente et trois et trois cents, et trois et trois mille (c'est-à-dire 33, 303, 3,003)! Aussi nombreux dans l'action de se lever(?), aussi nombreux dans l'action de s'asseoir(?); aussi nombreuses les épouses, aussi nombreuses les déesses, aussi nombreux ceux qui viennent à la suite; aussi nombreux les génies bienfaisants : et vous, ô dieux, vous êtes encore plus nombreux! Puissé-je ne pas...
. . . . . . . . . . . . . .Que les Viçvedevas nous écoutent ici et s'enivrent de Soma », etc. (Nous avons suivi le texte de Çâṅkh. [VIII, 21], plus correct que celui du Sapta-Hautra, cité par Haug, mais pourtant inintelligible en bien des endroits.)

8. Les trois suivantes dans le suivant.

C'est-à-dire les trois nivids suivantes s'insèrent dans le çastra suivant (l'Âgnimâruta).

9. Or elles sont adressées aux mêmes divinités que les sûktas.

En conséquence, dans l'Agnishṭut (Â., IX, 7, 22) où tous les sûktas ont uniformément pour divinité Agni, on doit modifier dans les nivids les termes qui désignent la divinité, de manière qu'ils désignent Agni ou s'y rapportent.

10. La fin des sûktas d'après la divinité qui leur est propre.

Si dans les deux çastras du soir, au lieu d'avoir sept sûktas seulement, on en trouve un plus grand nombre d'indiqués, c'est qu'il s'en trouve plusieurs pour la même divinité, et qui doivent alors compter comme un seul : ainsi le sûkta est censé fini seulement quand la divinité change : c'est donc à la fin du dernier sûkta à la même divinité qu'on doit insérer la nivid, etc.

11. Ici les vers isolés sont les dhâyyâs.

Dans ces deux çastras, les indications de vers isolés annoncent des dhâyyâs.

12. En toute circonstance qu'il récite comme vers de conclusion : I, 89, 10 deux fois, par pâdas et par demi-vers et en touchant la terre une fois.

Ainsi, quelles que soient les modifications apportées à la cérémonie, le vers indiqué ci-dessus comme conclusion du çastra et la manière de le réciter sont invariables.

13 Après avoir récité, qu'il dise à voix basse : « Le çastra a été récité pour Indra, pour les devas, pour qu'il t'exauce ». La yâjyâ est VI, 52, 13.

## XIX

1. (Le vers) VIII, 48, 13 sert de yâjyâ pour l'offrande à Soma.

A la fin du vaiçvadeva-çastra, on offre un caru (plat de bouillie) à Soma, sans anuvâkyâ.

2. Ils l'entourent de deux yâjyâs (récitées) en silence pour deux parts de beurre.

C'est-à-dire on offre avant la bouillie une part de beurre frais, une autre après, chacune avec une yâjyâ murmurée de façon à ne pas être entendue des assistants.

3. « Ayant le beurre pour offrande, le dos enduit de beurre, Agni s'enveloppe de beurre, il a pour le séjour le beurre. Que les (coursiers bais) distillant le beurre t'amènent! C'est en buvant le beurre que tu accomplis l'offrande pour les dieux, ô dieu ». Voilà ce qu'il récite avant (la yâjyâ du caru). — « Ô Vishṇu, traverse le vaste (espace) et établis-nous dans une vaste demeure. Bois le beurre, ô toi qui as le beurre pour matrice, fais traverser (heureusement le sacrifice) au maître du sacrifice ». Voilà ce qu'il récite après (l'offrande du caru). — Si l'on fait (l'offrande de beurre) d'un des deux côtés (seulement, la yâjyâ est :) « Agni et Vishṇu, votre grande demeure est agréable ».

Ainsi, l'on offre une part de beurre à Agni avant le caru,

et une à Vishṇu après : ou bien la double offrande se fait en une seule fois, « de l'un des deux côtés », c'est-à-dire avant ou après le caru, avec une seule yâjyâ à Agni et Vishṇu réunis.

4. Ayant pris le saumya (caru) qui lui est présenté (par l'adhvaryu) avant de l'être aux udgâtars, qu'il le considère en récitant : « Ton œil qui est dans le ciel, celui qui est dans Suparṇa, avec lequel tu as gagné (?) la royauté universelle sur Ahi,... l'œil d'Aditi qui voit au loin, que Soma qui voit éternellement les hommes le place en moi! »

5. S'il ne voit rien, il récite (cette formule :) « Toi qui touches le cœur, qui touches l'intelligence, qui donnes l'éclat, donne-nous l'éclat! Si mon âme s'en va chez Yama, si quelque chose de moi est allé chez un autre (?), grâce au roi Soma nous conservons cela », et il ajoute (ce vers du Ṛig-Veda) : I, 89, 8.

Quand la bouillie a été offerte, ce qui en reste dans le plat est additionné d'une grande quantité de beurre fondu : si, en regardant le liquide, comme il a été prescrit au sûtra 4, le récitant n'y voit pas son image reflétée, il doit réciter la formule qui précède.

6. Ayant oint ses deux yeux de beurre fondu avec le pouce et l'annulaire (de sa main droite), il tend (le caru) pour les chandogas.

Nous mettons « pour » et non pas « aux chandogas » parce que, d'après le commentaire, le récitant présente le caru à l'adhvaryu pour qu'il le remette aux chandogas.

7. Quand les bottes d'herbes ont été réparties, l'âgnîdhra récite comme yâjyâ du « Pâtnîvata », sans élever la voix, le vers III, 6, 9.

Après l'offrande du saumya-caru se place une libation de graisse sur tous les dhishṇyas : pour cette cérémonie on place sur chaque dhishṇya trois bottes d'herbes, on les allume et on y verse la graisse en quatre fois, sans accompagner l'offrande d'aucune récitation. Pendant ce temps l'Âgnîdhra offre, dans la partie nord de son dishṇya, la libation de Soma appelée « pâtnîvata », c'est-à-dire « appartenant à celui qui a une épouse ». Il s'agit soit de Soma considéré comme époux des Eaux auxquelles il est mélangé, ou d'Agni ayant pour épouse la déesse Vâc (la Parole), etc.

8. Ayant rejoint le neshṭar par le passage « visaṃsthitha », il s'assied sur son giron et absorbe (le reste du graha).

D'après le sûtra V, 3, 28, le visaṃsthita-saṃcara est le passage au nord de chaque dhishṇya : c'est par là que l'on se rend aux dhishṇyas ou qu'on s'en éloigne tant que la cérémonie n'est pas achevée (« visaṃsthita » = non terminé). D'après le commentaire, la prescription « il s'assied sur son giron » fait allusion à un autre rituel où il est dit : « qu'il ne s'asseye pas sur le giron du neshṭar ». Quant au sens de cet acte, voir Çat.-Br., IV, 4, 2, 18.

## XX

1. Puis, comme il était allé.

Sous-entendu, il retourne à l'âgnîdhrîya : par la même route.

2. L'Agnimâruta (se récite) très rapidement.

Il y a trois modes de récitation, au point de vue de la

vitesse, le « lent », le « moyen », le « rapide ». La vitesse du mode « moyen » est double, la vitesse du mode « rapide » est triple de celle du mode « lent ».

3. Le premier (vers) de ce (çastra) se récite par pâdas, en reprenant haleine à la fin du vers, si la récitation (doit se faire) par pâdas.

D'après ce qui a été prescrit (V, 14, 9-16), le choix de la récitation par pâdas ou « ardharcaçaḥ » dépend du mètre.

4. Le second vers, en s'arrêtant à l'hémistiche.

Si la récitation doit avoir lieu « ardharcaçaḥ », on s'arrête à l'hémistiche, mais sans reprendre haleine avant la fin du vers.

5. Le saṃtâna avec la troisième reprise.

On sait que le premier vers d'un çastra se récite trois fois. Or ici, les deux premières fois on reprend haleine à la fin du vers, ainsi que le sûtra 3 l'a prescrit; mais pour la troisième reprise, on se contente de faire le praṇava (om) à la fin du vers et on passe au second vers sans reprendre haleine.

6. (Âgnimâruta çastra :) III, 3 (avec la nivid à Vaiçvânara); I, 43, 6; I, 87 (avec la nivid aux Maruts); VI, 48, 1-2; VII, 16, 11-12 : ces deux pragâthas forment le stotriya et l'anurûpa; I, 143 (avec la nivid à Agni-jâtavedas); X, 9, 1-3. Il doit réciter ce tercet en s'arrêtant de place en place, et en touchant les eaux : il doit se découvrir quand (les autres) ont commencé à le faire. A partir de ce (tercet), tous les morceaux indiqués doivent être précédés de l'âhâva : VI, 50, 14; V, 46, 7-8; II, 32, 4-5; VI, 49, 7; X, 14, 4; X, 14, 3; X, 15,

1; X, 15, 3; X, 15, 2; VI, 47, 1-4. Au milieu (de ces quatre vers), l'âhâva : leurs deux pratigaras sont : « Madâmo daiva, modâmo daivom ». — (Puis le vers : Ath.-Ved. VII, 25, 1 :) « Vous deux par qui l'atmosphère fut établie, dont la puissance est incomparable et la force immense, qui régnez invincibles par votre puissance, Vishṇu et Varuṇa, venez après que nous vous avons invités ». (Puis :) I, 154, 1; X, 53, 6.

Qu'il récite comme vers de conclusion, en touchant la terre, IV, 17, 20.

« Il doit se découvrir », etc.; d'après le commentaire, les officiants restent couverts seulement pendant l'exécution du stotra. — Voici les trois nivids de l'Âgnimâruta :

1° A Vaiçvânara. « Qu'Agni Vaiçvânara s'enivre de Soma, lui, la samidh (bûche sacrée) de toutes les divinités, la splendeur divine qui ne vieillit jamais; lui qui brille pour toutes les races humaines; qui a brillé dans les jours antérieurs; qui ne vieillit pas dans la course des aurores; qui éclaire le Ciel, la Terre et l'Atmosphère immense : que par son éclat il protège ce sacrifice! qu'Agni Vaiçvânara nous entende ici et s'enivre de Soma! Que le dieu vienne pour goûter cette libation destinée à un dieu! »

2° Aux Maruts. « Que les divins Maruts s'enivrent de Soma, eux qui ont de beaux chants et de beaux hymnes, qui chantent leurs hymnes, qui ont des forces nombreuses; guerriers aux chars irrésistibles, brillants, fils de Priçni, ornés de bracelets qui ont l'éclat de l'or, puissants, recevant les offrandes, nébuleux, faisant naître la pluie! Que les Maruts », etc.

3° A Jâtavedas. « Qu'Agni Jâtavedas s'enivre de Soma, lui qui a un aspect agréable et des rayons de couleurs diverses, maître de maison qui ne découche jamais, visible à travers l'obscurité, qui reçoit l'offrande de beurre liquide,



digne de louanges, ayant une épaisse enveloppe, dont la dévotion ne faiblit jamais; qui par son approche détruit les ennemis, lui, l'invincible! Ô Agni Jâtavedas, étends ta splendeur et ta force autour de nous, avec force et impétuosité : préserve de tout mal celui qui t'allume! Puisse Agni Jâtavedas », etc.

Nous avons suivi pour ces trois nivids le texte du Sapta-Hautra, communiqué par Haug, dans sa traduction de l'Ait.-Br. (p. 222-223, notes), en le corrigeant d'après Çâṅkhâyana (Cr., sûtra VIII, 22-24).

7. Avec la fin de la récitation qu'il observe l'action de verser le dhruva.

Le dhruva est la libation que l'on offre à la fin de l'Âgnimâruta-çastra. L'adhvaryu doit verser le Soma du dhruvapâtra dans le camasa du hotar avant la fin du çastra. Si le hotar s'aperçoit qu'il va avoir fini sa récitation avant que l'opération ne soit terminée, il s'arrête avant le dernier pâda de la paridhânîyâ et ne le récite que quand la libation est entièrement versée.

8. « Le çastra a été récité pour Indra et pour les dieux afin qu'ils t'écoutent », il récite (cette formule) à voix basse après le çastra. La yâjyâ est V, 60, 8. C'est ainsi que se termine l'Agnishṭoma, l'Agnishṭoma.

Dans les brâhmaṇas et dans les sûtras, l'usage est de répéter les derniers mots des adhyâyas.

Comme l'indique le dernier sûtra, la saṃsthâ du jyotishṭoma désignée sous le nom d'« agnishṭoma » s'arrête avec l'Âgni-mâruta-çastra. La solennité principale est donc terminée. Mais il reste à célébrer une longue série de cérémonies complémentaires qui sont les mêmes pour les trois

autres formes principales du jyotishṭoma, l'ukthya, le shoḍaçin et l'atirâtra : elles seront exposées dans l'adhyâya suivant, à la suite des prâyaçcittas du Soma (Â., VI, 11) Comme les divers détails de ces opérations finales ne rentrent pas directement dans le cadre de notre travail, nous nous contenterons de renvoyer aux *Indische Studien* (X, p. 391-395) où l'on en trouvera un résumé très complet.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SÉANCE DU 10 JANVIER 1890.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Ernest Renan, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

Sur la proposition de M. Barbier de Meynard, M. Senart, membre du conseil, est nommé à l'unanimité vice-président de la Société asiatique, en remplacement de M. Pavet de Courteille, décédé. Cette nomination est provisoire et devra être ratifiée par l'assemblée générale.

M. Sylvain Lévi est de même et au même titre provisoire nommé membre du Conseil, en remplacement de M. Senart, nommé vice-président de la Société.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Raphael Anhoury, professeur d'arabe à l'École orientale de Saint-Jean-Chrysostome, quai de la Tournelle, 45, présenté par MM. Barbier de Meynard et Clermont-Ganneau;

le docteur Hamy, directeur du Musée du Trocadéro, présenté par MM. Houdas et Barbier de Meynard.

M. Specht, membre de la Commission des fonds, est autorisé à disposer d'une somme de 400 francs pour les reliures de la Bibliothèque de la Société.

Une somme de 400 francs est votée pour l'achat de fiches nécessaires à la confection du catalogue.

M. Darmesteter fait une lecture sur les traces du bouddhisme en Afghanistan. (Voir l'annexe au procès-verbal, p. 105.)

M. Halévy communique à la Société les résultats de ses recherches : 1° sur l'origine babylonienne des poids et mesures égyptiens; 2° sur le *Naharin* des Égyptiens qui serait le même que le *Naïri* des Assyriens et non la Mésopotamie; 3° sur la géographie de la Syrie dans les inscriptions égyptiennes; 4° sur l'importance du *Negele* pour les Hyksôs, ainsi que du nom royal *Pachnan*. Les communications de M. Halévy paraîtront ultérieurement dans le Journal.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Bibliothèque de Berlin : *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* Achter Band. *Verzeichniss der arabischen Handschriften,* von W. Ahlwardt, zweiter Band. Berlin, 1889, in-4°.

— Sechter Band. *Verzeichniss der türkischen Handschriften* von Wilhelm Pertsch. Berlin, 1889, in-4°.

Par les éditeurs : *Indian Antiquary.* July 1889. Bombay, 1889, in-4°.

— *The Orientalist. A Journal of oriental literature, arts and sciences, folklore,* etc., edited by W. Goonetilleke IX, X and XI, XII. Kandy, Ceylon, 1889, in-4°.

— *Catalogue of the coins in the numismatic cabinet belonging to* J. Gerson da Cunha. Parts I-IV. Bombay, 1888-1889, in-8°.

— *Journal asiatique,* septembre-octobre 1889. Paris, in-8°.

— *Revue archéologique,* novembre-décembre 1889. Paris, in-8°.

— *Polybiblion,* parties technique et littéraire. Décembre 1889. Paris, in-8°.

— *Bolletino,* n° 97. Firenze, 1890, in-8°.

— *Revue critique,* n$^{os}$ 51-52, 1889, et n° 1, 1890. Paris, in-8°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal geographical Society.* January 1890, in-8°.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, 2e trimestre 1889. Paris, in-8°.

— *Compte rendu*, nos 15-17. Paris, 1889, in-8°.

— *The Apology of El-Kindî* (en arabe). London, in-12.

— *Stories from the Old Testament* (anglais et arabe). London, in-16.

— *The coloured Picture Bible for Abyssinian children*, in the Amharic language. London, 1886, in-12.

— *Bible History, Old and New Testament in persian*. London, 1886, in-8°.

— *Common Prayers*, in Ibo. London, 1886, in-8°.

— *Sketch of the life of Mahomet and of the history of Islam*, in the Swahili language. London, in-16.

— *Native literature*, in the Hausa language. London, 1885, in-12.

— *Common Prayers*. Munsee and English. London, in-8°.

— *Child's Acts of the Apostles*, in Swahili. London, in-12.

— *Common Prayers*, in Secoana. London, in-12.

— *Saint Mark*, in Zimshian. London, in-12.

— *Primer*, in Luganda. London, in-18.

— *St Mark's Gospel*, in the Beaver Indians language. London, in-12.

— *Portions of the Common Prayers*, in Kwagûtl. London, in-12.

— *Amazwi asekuhleni* (Kafir). London, in-12°.

— *Common Prayers*, in Malagasy. London, in-8.

— *Arabic Prayers*. London, in-8°.

— *Yoruba Tract on Polygamy*. London, in-12.

— *Testimony of the books*, en arabe. London, in-12.

Par les auteurs : D. J. Rankin. *Arab tales*, in Tugulu. London, in-8°.

— Rev. M. Wakefield. *Vocabulary of the Kavirondo language*. London, 1887, in-12.

— S. Don Amado Osorio Zabala. *Vocabulary of the Fan language*. London, 1887, in-12.

— E. Steere. *Swahili Exercises*. London, 1886, in-8°.

Par les auteurs : Rev. P. H. Douglin. *A reading Book in the Soso language.* London, 1887.

— Rev. W. Crisp. *Notes towards a Secoana Grammar.* London, 1886, in-12.

— J. T. Last. *Grammar of the Kamba language.* London, 1885, in-12.

— Rev. J. Cristaller. *Vocabularies of the Niger and Gold Coast.* London, 1886, in-12.

— Rev. T. R. Wade. *A Grammar of the Kashmîrî language.* London, 1888, in-8°.

— J. Darmesteter. *Textes pehlvis relatifs au judaïsme*, 1re et 2e séries. Paris, 1889, in-8°.

— A. von Kremer. *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*, I und II. Wien, 1889, in-8°.

— Dr. C. Snouck Hurgronje. *Bilder aus Mekka.* Leiden, 1889, in-folio.

---

## ANNEXE

### AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 JANVIER.

---

### SOUVENIR BOUDDHISTE EN AFGHANISTAN ET EN BÉLOUCHISTAN. DE L'ORIGINE DES BRAHOUIS.

I

Le bouddhisme, comme on sait, s'est étendu dans la région afghane : il a laissé ses monuments à Bamian, à Begram, dans la passe de Khaibar où la dernière expédition anglaise a découvert et détruit un stûpa. A-t-il laissé autre chose que des monuments de pierre? Je crois que la langue a aussi conservé sa trace et que l'afghan et le bélouchi offrent un *survival* qui témoigne de la présence ancienne du bouddhisme dans la région et parmi les peuples qui parlent aujourd'hui ces deux langues. C'est l'afghan څلى *tsalai* et le bélouchi *cheda* (en transcription phonétique *ceda*).

*Tsalai* couvre deux mots différents de sens, d'origine et de date. Il y a un mot *tsalai* qui signifie « anneau du doigt »; c'est un emprunt moderne; c'est l'hindoustani *challâ* چهلا. Les mots hindous perdent régulièrement l'aspiration en passant dans l'afghan qui ne la possède pas; *challâ* devient donc *callâ;* l'afghan rend généralement *c* par *ts*, d'où, avec le suffixe ordinaire du masculin *ai*, *tsalai.*

Le second *tsalai* désigne une construction commémorative. Sur la route de Pír-Chatta à Khozdár, dans le Béloutchistan septentrional, région habitée par les Brahouis, le docteur Bellew, dans son voyage de 1871, rencontra un grand nombre de *tsalai* qu'il décrit comme il suit[1] :

« Le *tsalai*, que les Brahouis appellent *cheda*, est un pilier de huit à douze pieds de haut, avec un diamètre de trois ou quatre pieds. Le sommet est en forme de dôme et du centre projette une pierre droite isolée. La base est une petite plate-forme carrée de pierres, légèrement élevée au-dessus du sol. Ces constructions sont généralement élevées sur un rocher qui domine la route ou sur quelque légère éminence dans la plaine. En quelques endroits nous en avons vu quatre ou cinq réunies, mais généralement on ne les rencontre qu'à certaine distance les unes des autres et isolées. Dans leur aspect général, elles rappellent les *stûpas* en miniature que l'on rencontre dans certains points du Yûsufzai et de la vallée de Pêshavar. On les élève à la mémoire de chefs de clans, morts sans postérité, et c'est la coutume, pour les parents survivants, de célébrer l'anniversaire du deuil par des dons au prêtre de la famille et une fête au clan. Quand c'est possible, les offrandes et les cérémonies d'usage sont célébrées autour du monument même; et pour cela on les diffère généralement jusqu'à l'époque où les camps, dans leur migration annuelle, s'arrêtent dans le voisinage. »

Ces petits stûpas ne sont pas toujours élevés en souvenir

[1] *From the Indus to the Tigris*, by Henry Walter Bellew. London, 1874, p. 56.

d'un chef de clan décédé sans postérité. Le *tsalai* afghan est élevé sur la tombe d'un martyr, d'un *shahîd* assassiné sur la route (Bellew, *Dictionnaire*), ou en commémoration d'une bataille ou d'un événement remarquable (Raverty, *Dict., supplément*).

Essayons de remonter à la forme ancienne du mot *tsalai*. Le *ts* initial suppose toujours un ancien *c* (*tch*), aspiré ou non aspiré : c'est la forme afghane la plus ordinaire du *c*.

Exemples :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| څاره | *tsâra* « remède », | persan | *câra* | چاره ; |
| څاښت | *tsâsht* « matinée », | — | *câsht* | چاشت ; |
| څاه | *tsâh* « puits », | — | *câh* | چاه ; |
| څریدل | *tsarêdal* « paître », | — | *carîdan* | چریدن ; |
| څرخ | *tsarkh* « roue », | — | *carkh* | چرخ ; |
| څښل | *tsashal* « boire », | — | *cashîdan* | چشیدن ; |
| څپلی | *tsaplaî* « sandale », | hind. | *cappal ;* | |
| څپر | *tsapar* « toit de chaume », | — | *chapar ;* | |
| څړه | *tsaṛa* « célibataire », | — | *chaṛâ* « solitaire » ; | |
| څلور | *tsalôr* « quatre », | zend | *cathwârô ;* | |
| څه | *tsa* « quoi », | — | *caṭ ;* | |
| څرمن | *tsarman* « peau ». | — | *careman* (p. *carm*). | |

Passons au *l* de *tsalai*.

*L* médial représente en règle générale la dentale douce ou forte. Il représente la dentale douce *d* dans :

| | |
|---|---|
| *pal* « pied, trace du pied », *bal* « pied » (dans *darbalaî* « trépied »), . . . . . . . . . . . . . . . . | zend *padha ;* |
| *ghal* « voleur », | — *gada ;* |
| *lar* « sous », | — *adhairi ;* |
| *malakh* « sauterelle », | — *madhakha.* |

Il représente *t* dans :

| | |
|---|---|
| *sal* « cent », | zend *satam;* |
| *shil* « vingt », | — *vîsaiti;* |
| *plâr* « père », | — *pitar;* |
| *Hélmand* « nom d'un fleuve », | — *Haêtumant,* |
| *băl* « autre », | — *bitya;* |
| -*alai* (suffixe du participe passé), | -*ita;* |
| -*al* (suffixe de l'infinitif), | -*iti;* |
| *tsalór* « quatre », | zend *cathwârô;* |
| *plan* « large », | — *pathana;* |
| *mêlmă* « hôte », | — *maêthman*[1]. |

Le consonantisme de *tsulai* donne donc un groupe *c-d* (*t*), ce qui suggère immédiatement le sanscrit *caitya.* Or *caitya* est, comme on sait, un des termes essentiels de l'archéologie bouddhique. Il signifie littéralement « une construction faite par entassement, un tumulus »; il désigne ces *stûpas* ou *topes* que les bouddhistes élevaient à la mémoire du Bouddha ou des siens et, d'une façon générale, tout édifice religieux. La ressemblance matérielle qui frappait M. Bellew entre les *tsalai* de l'Afghanistan méridional et les *stûpas* de l'Afghanistan oriental ne s'arrête donc pas à la forme : le nom même est identique; l'équivalence du *tsulai* afghan et du *caitya* bouddhique prend l'évidence de l'identité dans le nom bélouchi que lui donnent les Brahouis, *cheda,* qui est *caitya* à peine altéré.

Cette permanence de l'usage d'élever des stûpas et de les élever dans un but commémoratif et glorificatif prouve que cet usage s'était introduit jusque dans le Bélouchistan avec sa signification morale, c'est-à-dire que le bouddhisme a passé par là.

## II

L'emploi spécial du stûpa brahoui, destiné à rappeler la mémoire du chef mort sans postérité, offre un intérêt spé-

[1] Cf. notre livre, *Chansons populaires des Afghans,* Introduction, § 17, 20-21.

cial que nous ne soupçonnions pas et que M. Renan nous signale. Chez les anciens Hébreux, c'était un usage d'élever un monument pour rappeler ceux qui mouraient sans enfants : Absalon, n'ayant pas d'enfant, s'était fait ériger de son vivant un monument dans le Val Royal pour conserver son nom (II Samuel, XVIII, 18); le second Isaïe console les eunuques en leur promettant une stèle qui les rappelle (56, 5).

Rien n'indique que l'Inde ait connu un pareil usage, et que le *stûpa-caitya*, qui est généralement fait pour recevoir une relique, ait reçu pareille destination. Il est donc naturel de supposer que ce sont les Brahouis qui, ayant reçu, par l'intermédiaire plus ou moins lointain du bouddhisme, l'usage du *caitya*, l'ont adapté spécialement au culte des chefs sans postérité.

Aussi malgré la ressemblance frappante de l'usage brahoui avec l'usage hébreu, il y a une différence caractéristique dans la signification religieuse de l'usage : chez les Hébreux, le monument est destiné à conserver un nom qui, faute de postérité, est menacé de s'éteindre; chez les Brahouis, le monument n'est que le point où, à défaut des fils par le sang, les fils spirituels du chef, son clan, viennent lui offrir les offrandes funéraires. Nous sommes ici, chose étrange chez des tribus musulmanes, en plein Manu, en plein culte des Pitris, en plein indianisme. Mais pour élucider ce point de psychologie religieuse, il faudrait connaître mieux qu'on ne fait l'histoire et l'origine de ce peuple étrange. Les philologues ont voulu rattacher sa langue à la famille Dravidienne : s'ils sont dans le vrai, et si les Brahouis viennent de l'Inde, ils ont pu emporter avec eux le culte des ancêtres de leur patrie première. En tout cas ce culte est le débris d'un passé antérieur à l'Islam et d'un passé religieux que l'usage du *caitya* autorise à rattacher, à une époque ancienne de son développement, au mouvement religieuxde l'Inde.

J. DARMESTETER.

---

*Les Séances de Hamadani*, *avec le Commentaire de Cheïkh 'Abdo*, texte arabe. Beyrouth, 1889, in-8°, 247 pages.

Parmi les éditions nouvelles dont l'imprimerie catholique de Beyrouth enrichit la littérature arabe classique avec un zèle et un désintéressement qu'on ne saurait trop reconnaître, les Séances (*Maqamat*) de Hamadani occupent certainement une des premières places autant par leur mérite réel que par la difficulté d'en rétablir le texte original.

On sait que cet auteur, surnommé par ses contemporains « la merveille du siècle » (*bedi' ez-zemân*), a été le créateur de ce genre littéraire que Hariri, un siècle et demi après lui, a porté aux dernières limites du raffinement. Tout en conservant le cadre tracé par son prédécesseur, Hariri s'est évertué à y faire entrer tout ce que son étonnante érudition mettait au service d'une fantaisie quelquefois charmante, mais presque toujours déréglée. Hamadani (mort vers 398, c'est-à-dire dans les premières années du XIe siècle) est plus sobre, plus concis : il ne songe pas à faire de ses amusantes saynètes, écrites pourtant avec une rare perfection, un répertoire de mots difficiles, de proverbes anciens, d'arguties grammaticales et de rébus, genre si fort en vogue plus tard chez les auteurs de *Maqamat*. Mais cette sobriété, cette concision en rendent la lecture plus difficile encore. Comment n'eut-il jamais de commentateurs, tandis que l'œuvre de Hariri en fit naître un si grand nombre? On ne peut l'expliquer que par le succès prodigieux obtenu par ce dernier, succès qui fit négliger le précurseur et le relégua dans l'ombre.

Oublié complètement, il ne le fut pas : nous connaissons de son livre, soit en Orient, soit en Europe, une dizaine de copies qu'on peut grouper en deux familles, suivant leur rédaction plus ou moins développée. Nos bibliothèques ne possèdent malheureusement pas les meilleures et c'est avec raison que S. de Sacy, en donnant le premier un échantillon des *Séances* dans sa *Chrestomathie arabe* (2e édition, t. III, p. 243-272), avouait qu'il ne serait possible d'en publier une

édition complète qu'en réunissant un plus grand nombre de copies. C'est en Orient, à Constantinople surtout qu'il faut rechercher les plus exactes et certainement aussi les plus anciennes.

L'édition qui vient de sortir des presses de Beyrouth ne nous éclaire pas sur ce point. Le Cheïkh 'Abdo, qui a rédigé tout exprès un ample commentaire, est un savant fort estimé en Égypte pour ses connaissances littéraires. Il possède à coup sûr tous les secrets de l'*arabyya*, de la langue savante et de ses finesses; mais sur toutes les questions d'origine et d'authenticité, comme sur la critique du texte, il partage l'indifférence de ses compatriotes. Plusieurs manuscrits ont été consultés par lui, il en cite assez exactement les variantes, et quelquefois (heureuse innovation due à l'influence européenne), il en discute la valeur. Mais on se tromperait fort en le considérant comme le continuateur des Motarrezi et des Cherichi. Pour le dire en un mot, son travail est moins un commentaire qu'une paraphrase, fidèle le plus souvent, mais qui aurait gagné à être élaguée. On sait qu'il y a chez Hamadani deux ou trois séances fort scabreuses et, çà et là, des passages d'un goût douteux; que le rigorisme de l'imprimerie catholique en ait exigé le sacrifice, soit; mais le Cheïkh aurait dû nous avertir plus exactement de ces mutilations inévitables.

Faute de temps et d'espace, nous ne donnons aujourd'hui qu'une simple annonce du livre, nous proposant d'y revenir un jour et de publier ici une ou deux Séances qui seraient le spécimen de ce que devrait être, selon nous, une édition conforme aux exigences de la critique savante. Bornons-nous aujourd'hui à remercier le docte égyptien qui a fourni d'utiles éclaircissements à l'édition future, et l'imprimerie des Pères de Beyrouth, qui en a frayé la voie et contribué ainsi une fois de plus aux progrès des études orientales.

A.-C. Barbier de Meynard.

---

M. Amélineau, dont nos lecteurs ont pu apprécier les travaux sur la littérature copte, s'est proposé de publier tous les documents relatifs à l'Égypte chrétienne, empruntés soit à cette littérature, soit à la version arabe, quand le texte original est perdu ou défiguré par de nombreuses mutilations.

Cette vaste publication a pour titre *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte*. Deux volumes ont déjà paru, consacrés le premier à Schnoudi, le second à saint Pakhôme. Cinq autres volumes sont préparés pour l'impression et paraîtront régulièrement si le public seconde les efforts du savant éditeur. L'ouvrage complet se composera d'une quinzaine de volumes qui se succéderont d'année en année; chaque volume d'environ 600 pages comprendra des textes, une traduction aussi littérale que possible et une introduction critique. Le prix sera, pour les souscripteurs, de 60 francs le volume, et de 75 francs après que la souscription sera close. On peut ne souscrire qu'à un seul volume. Nous souhaitons vivement que le monde de l'érudition accorde ses encouragements à cette entreprise méritoire, qui ne peut manquer de fournir à l'histoire et à la philologie orientales des matériaux d'une valeur incontestable.

B. M.

---

*Le Gérant :*

BARBIER DE MEYNARD.

# JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1890.


## NOTES D'ÉPIGRAPHIE INDIENNE,


PAR

M. E. SENART.


### III

### DE QUELQUES MONUMENTS INDO-BACTRIENS.

Malgré leur diversité, les monuments auxquels est consacrée la présente notice se groupent assez naturellement : tous appartiennent au musée de Lahore, et c'est au savant et aimable directeur de ce musée, M. Kipling, que je dois de pouvoir les faire paraître ici ; tous proviennent de la même région des Yuzufzais, sur la rive nord du fleuve de Caboul, et, remontant à la même période, ils sont de nature à s'éclairer les uns les autres.

Des trois inscriptions j'ai des moulages excellents, d'après lesquels ont été exécutées nos héliogravures. Elles en offrent, je crois, des reproductions aussi parfaites que le comporte l'état des pierres. Une seule est, si je ne me trompe, inédite. Les deux

autres ont été publiées déjà, mais d'une façon insuffisante. Il m'a paru d'autant plus utile d'en donner de nouveaux fac-similés qu'il s'agit de textes dont une grande partie demeure inexpliquée, et qu'il importe de fournir aux investigations futures une base solide.

L'épigraphie indo-bactrienne est, il faut l'avouer, aujourd'hui encore entravée par bien des incertitudes; cette impuissance s'explique et s'excuse par plusieurs raisons. Mais plus le milieu d'où sont sortis les documents nous est imparfaitement connu, plus l'écriture, cursive et capricieuse, ouvre la porte aux confusions, plus il est nécessaire d'en serrer l'étude de près sur des fac-similés tout à fait fidèles. Les restes épigraphiques en caractères indo-bactriens ont échappé en bien petit nombre au sort contraire qui semble, jusque de notre temps, les poursuivre; dispersés à l'excès dans des collections publiques ou privées, il est vraiment souhaitable qu'ils soient publiés de nouveau avec la précision que le perfectionnement des procédés techniques peut et doit aujourd'hui assurer.

A. — Inscriptions.

I. *Inscription de Takht i Bahi.* — La hauteur moyenne des caractères est d'environ 3 centimètres. Il me suffira de renvoyer à l'article de Dowson dans le *Journ of the Roy. As. Soc.*, new ser., V, p. 376 et suiv., et au 3e vol. de l'*Archaeolog. Surv.*, p. 58, sans qu'il soit besoin de reproduire ici les indications

que l'on y trouvera aisément. On se convaincra du même coup que notre fac-similé marque sur les reproductions antérieures un progrès sensible. S'il laisse encore une partie notable du texte dans l'obscurité, cela tient, soit à l'usure irrémédiable de la pierre, soit à ce fait que les parties atteintes contenaient surtout des noms propres, soit aussi à notre expérience insuffisante de l'écriture.

Nulle difficulté sur la première ligne. L'examen de la pierre ne permet guère de douter qu'il faille lire d'une façon continue *gudupharasa;* la transcription *du* du second caractère est assurée par la comparaison de *madu*, *pidu*, aux lignes 5 et 6. Si l'on pouvait hésiter à identifier ce Gudupharas à celui des monnaies, je ferais remarquer l'accord curieux de notre épigraphe et des médailles dans l'emploi de la forme pour l'ordinaire .

L'embarras commence avec la ligne suivante. Dowson a cru pouvoir affirmer une transcription *saṁvatsarasa çatamae*, etc. ; il traduisait « en l'année 100 » et reportait le chiffre 3 sur le nom du mois, *veçakhasa*. Une conjecture si forcée se condamne d'elle-même. Le général Cunningham avait parfaitement entendu « l'année 103 »; mais il lisait seulement *saṁ*... *satimae*, etc. Nous sommes, je crois, en mesure de compléter avec certitude. Après *saṁ*, la pierre laisse lire clairement *ba;* on distingue ensuite, quoique avec un très faible relief, le caractère , *dha*. Puis vient, en laissant un instant de côté le caractère qui suit immédiatement, *ti*, dont on

discerne suffisamment la silhouette, et *çatimae*. En réalité, c'est, je pense, *çatamae* qu'il faut lire; outre que la forme est plus correcte, on remarquera que le trait vocalique, s'il fallait attribuer cette valeur à la ligne transversale, serait marqué avec une vigueur et sur une longueur inaccoutumées; j'incline à croire que ce trait est une cassure accidentelle. En fût-il autrement, rien ne serait changé pour le sens. Nous lisons donc avec certitude *saṁbadha. tiçatamae*. Il y a bien, entre les traces de et les traces de , un caractère fortement marqué et qui accuse approximativement la forme . En le lisant *e*, un expédient que la ressemblance entre et ou rendrait plausible, nous obtenons la lecture *saṁbadhae*. Mais, en réalité, il est impossible, malgré les apparences, de prendre ce semblant d'*l* pour un caractère authentique: il n'est pas à une distance suffisante du ; il n'est point aligné par le haut avec les lettres voisines; la boucle est beaucoup plus large et moins fermement dessinée que dans les caractères similaires.

Cependant, si l'on y regarde de plus près, on découvrira les traces suffisamment claires d'un *e* un peu plus sur la gauche, et, comme alignement, comme dimension et comme dessin, tout à fait irréprochable; l'extrémité gauche de la boucle de notre *e* (*l*) supposé en forme le bas; la partie supérieure avec la boucle, quoique usée, se perçoit encore; la haste apparente du premier *e* ne serait donc qu'une cassure accidentelle . En somme, la lec-

ture *saṁbadhae* me paraît assurée[1]. Elle est très intéressante, puisqu'elle nous montre un comput « continu » opposé au comput par années de règne.

La lecture des caractères suivants ne laisse aucun doute sur l'interprétation de la date; c'est bien l'année 103, comme l'avait admis le général Cunningham. Un second exemple du chiffre 100 est déjà connu par l'épigraphe de Pandjtar (*Arch. Surv.*, III, pl. XVI, fig. 4); un autre encore, *peut-être* (mais pour ma part j'en doute infiniment), dans une inscription nouvelle sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure.

Après *divase* qui termine la ligne, nous attendons de toute nécessité l'ordinal qui le détermine. Je crois, en effet, qu'il faut lire *paṁcame*. Étant donné que nous ne disposons que de trois caractères, et que le troisième est sûrement *me*, aucune autre transcription ne semble possible. Du reste, la lettre qui suit et qui = *p*, si on la prend alphabétiquement, est, numériquement, le signe du nombre 5; les précédents nous autorisent justement à attendre ici la double notation en mots et en chiffres. J'ajoute que les deux premiers caractères de la ligne, bien que le premier (ߍ) ait perdu le trait retombant de droite, et le second (ʔ) la boucle du haut, se laissent aisément restituer en ...

[1] Outre que le second caractère, qui paraît être incontestablement un ... (*b*), écarte la lecture *saṁvatsa*° (comme *saṁvatsaraye* à Taxila), il serait, dans cette hypothèse, impossible d'arriver à la lecture *saṁvatsarae* que semblerait exiger non seulement le parallèle de Taxila, mais la désinence de *tiçatamae*.

La fin de cette ligne et la ligne suivante renferment la mention du don et du ou des donateurs. Malheureusement, pas plus que mes devanciers, je ne suis en état d'en proposer une lecture continue. Seuls les caractères qui terminent l'une et l'autre ligne sont assez distincts : *misagoyanasa* à la ligne 3 et *miraboyanasa* à la ligne 4 ne laissent, je pense, place à aucun doute. Je me contente pour le reste de transcrire les signes que je crois lire avec beaucoup de vraisemblance.

La ligne 5 ne devrait présenter nulle difficulté, étant entendu que la lacune apparente a été ménagée dès le début et qu'il faut lire sans interruption. Nous arrivons en effet à une formule consacrée des épigraphes votives : *madupidupuyae,* à la fin, est très clair; le *puyae* qui précède ne l'est pas moins; mais, à part la désinence *sa* du génitif, le mot qui commence la ligne 5 est loin d'être aussi net. Il semble s'écarter de l'analogie des formules analogues. Le premier et le troisième caractère, *e* et *p,* paraissent certains; *k* et *p*, comme quatrième et cinquième, sont probables; et quelle que soit la vraie interprétation de la ligature qui occupe la seconde place, je ne vois aucun moyen, avec ces éléments, de nous rapprocher de l'analogie des cas parallèles où *pûjâye* (ou le participe *pûjayanto*) est appliqué soit aux buddhas, soit à des frères, parents ou amis du donateur. (Inscription de Taxila, vase de Wardak.)

Voici, en résumé, la transcription de cette épigraphe, pour les caractères que je crois démêler.

J'écris en italiques ceux qui sont seulement probables :

(1) maharayasa gudupharasa vasha 20.4.1.1.
(2) saṁbadhae tiçatamae 100.3 veçakhasa masasa divase
(3) paṁcame 5. . . . *pade*. . . misa goyanasa
(4) pa.a *aya* dha.*nasa* *pa*. . . miraboyanasa
(5) e.na*kapa*sa puyae madu
(6) pidupuyae

« L'an 26 du grand roi Gudupharas, 103 du comput continu, le cinquième jour du mois Vaiçâkha. . . . . . . . . en l'honneur de. . . . . . . en l'honneur de ses père et mère. »

Pour nous, cette inscription se résume donc en ces deux éléments : une date et une formule votive.

En ce qui regarde la seconde, il est bien regrettable que le génitif qui précède le premier *puyae* nous reste, quant à présent, inintelligible; car dans cette première partie notre formule semble, comme je viens de le dire, s'éloigner de la pratique ordinaire où l'unique *pûjâ* qui prime celle des parents, quand elle ne figure pas seule, est celle des buddhas. (Inscript. de Taxila, du vase de Peshawar, du vase de Bhimaran. N° 21 des inscriptions de Mathurâ, ap. Cunningham, *Archaeol. Surv.*, III.)

Il en est ainsi dans la dédicace de Dhanabhûti à Mathurâ qu'il faut lire, bien entendu : . . . *dhanabhûtisa dânaṁ vedikâ toranâni ca sarvabudhapujâya sahâ mâtâpitâhi sahâ catuhi parishâhi*. Bien que le général Cunningham m'en paraisse avoir sensiblement surfait la date, elle est certainement une des plus anciennes où cette pensée d'un hommage

rendu à ses parents par la libéralité du donateur fasse son apparition[1].

Les épigraphes votives que l'aspect paléographique classe comme les plus anciennes portent simplement la mention : « don de tel ou tel », *dânam̃* et quelquefois, peut-être un peu plus tard, *deyadharma*. C'est la seule formule usitée à Bharhut et à Sanchi. Sanchi ne connaît qu'une exception; c'est le n° 73 de Cunningham (*Bhilsa topes*), qui ajoute *dham̃mavaḍhanâye* « pour le progrès du dharma ». Ce vœu, surtout si l'on y attache la signification très naturelle : « pour la glorification du dharma », n'a rien de surprenant. Il n'en est pas de même d'autres formules. En lui-même, l'hommage religieux rendu aux buddhas du passé est chose toute simple : il l'est moins de prétendre assurer par le mérite de la donation le bonheur ou l'exaltation future de ses parents ou des autres hommes en général[2].

[1] Il me reste des doutes sur l'interprétation. En comparant les termes dans lesquels sont rédigées quelques dédicaces d'Amrâvatî, je me demande s'il ne faut pas entendre les mots *saha mâtâpitâhi saha catuhi parishâhi* dans ce sens que Dhanabhûti a fait don de la balustrade et des porches, avec le concours de ses parents et de toute la communauté, moines et laïques. L'importance du don expliquerait cette association, et c'est, à vrai dire, l'interprétation qui me paraît la plus probable.

[2] Inscript. de Suëvihâr, publiée par Hörnle, dans *Ind. Antiq.*, 1881, p. 324 et suiv.; inscript. de Mathurâ, dans *Arch. Surv.*, III, n° 12; Nâsik, n° 12, dans *Arch. Surv. West. Ind.*, IV. — Comp. surtout la tournure qui, plus tard, est consacrée dans les épigraphes sanscrites : *yad atra puṇyam̃ tad bhavatu..... anuttarajñânâvâptaye.* Cf. n° 7 des grottes de Kuda, *Arch. Surv. West. Ind.*, IV; Fleet, *Corp. inscript. Ind.*, III, n° 63, etc.

Deux inscriptions votives portent des formules plus développées; ce sont celles de Taxila et du vase de Wardak (ap. Dowson, *loc. laud.*, pl. III, n° 1 et pl. X, n° 1) dont la première est, suivant toute apparence, une des plus vieilles dont nous ayons connaissance. Le déchiffrement en est encore extrêmement difficile et imparfait; je ne suis pas en mesure d'entrer utilement dans leur examen détaillé. Par ce qui est sûrement intelligible,

A TAXILA : *sarvabudhana puyae matapitaraṁ puyayaṁta chatrapasu saputradarasu ayubalavardhia bhratara sarva ca——— vasa ca puyayaṁto....*

A WARDAK : *imena kuçalamulena maharajasa rajatirajahuvishkasya agrabhagae bhavatu madapidaranaṁ* (?) *puyae bhavatu bhradaranaṁ* (?)——— *maregasya puyae bhavatu——— natigamitrasaṁbhatiyana puyae bhavatu ——— agrabhagapati——— bhavatu sarvasatvana arogadachinae*[1] *bhavatu——— puyae bhavatu——— ——— yanusa——— ca agrabhagapati——— bhavatu——— agrabhaga bhavatu*

on voit assez que les vœux dont le donateur accompagne la mention de ses libéralités reçoivent, dans les deux cas, une ampleur significative. On ne peut manquer de remarquer combien cette accumulation de souhaits est peu conforme à la pensée buddhique et contraire au caractère tout personnel

[1] Ce parallèle nous permet de rectifier la lecture d'une épigraphe de Mathurâ (n° XXVIII, ap. Dowson, *Journ. Roy. As. Soc.*, new ser., V) que je lis : *deyadharmmaparityâgena sarvvâthâ prahâṇikânaṁ arogyadakshiṇâye bhavatu.*

qu'elle attribue au *karman*, au mérite accumulé par les bonnes actions.

Il semble qu'on l'ait senti par la suite, et que ce soit sous l'empire de ce scrupule que la formule ait été modifiée. C'est ainsi que nous trouvons la locution *mâtâpitaro udisa*[1] dont le vague sauvegarde toutes les susceptibilités, sans parler de la formule sanscrite postérieure qui enveloppe les parents dans le vœu général formé en faveur de tous les êtres. A Amrâvatî, on a pris un détour plus significatif. Dans un nombre relativement très considérable de cas (cf. Burgess, *Amarâvatî*, nos 3, 6, 9, 11, 13, 20, 26, 27, 33, 34, 36, 37, 38, 44, 45, 47, 48, 49), le donateur associe à sa libéralité par des épithètes comme *sabhariya*, *sadhutuka*, etc., les personnes auxquelles ses affections l'intéressent; il ressort à l'évidence de nombre d'exemples qu'il ne saurait être question d'une association effective dans la dépense. Mais ce tour, en le supposant, rétablit, du point de vue doctrinal, une situation correcte.

En somme, c'est au Nord-Ouest que commencent les formules votives développées; elles affectent un caractère qui ne s'explique pas bien par le jeu naturel des idées natives. Est-il nécessaire d'admettre que l'imitation des formules épigraphiques de l'Occident[2] ait contribué à les faire adopter?

[1] Nâsik, *Arch. Surv. West. Ind.*, pl. LV, 1, et sous la forme *mâtâpitaram uddiçya* des inscriptions sanscrites d'Ajanta.

[2] Il est superflu de rappeler ici les expressions très variées de ces vœux de santé, de bonheur, qui accompagnent tant de dédicaces

A cet égard, une double particularité me frappe dans nos deux dédicaces indo-bactriennes. L'une et l'autre affichent en bonne place un souci particulier de la « santé », de la « prospérité » du roi et de sa famille. Le trait est si peu indou qu'il ne se retrouve, que je sache, nulle part dans l'Inde intérieure; il est si bien entré ici dans les mœurs qu'il se perpétue jusqu'à une époque assez basse : l'inscription de Kurra, datée du règne de Toramâṇa, au v<sup>e</sup> siècle, le reproduit encore. Comment ne pas songer aux vœux si fréquents dans les épigraphes gréco-romaines « pour le salut des empereurs »? Le mot *agrabhaga*, que j'ai traduit par « prospérité » et qui ne peut guère, d'après le contexte, s'éloigner de ce sens, constitue une locution spéciale dont l'usage n'est pas consacré par la littérature. Ne semble-t-il pas révéler la recherche d'un terme approprié pour cette idée de « fortune » qui sort quelque peu de l'ordre des notions familières à l'esprit indien? et ne représenterait-il pas un essai de traduction directe ou indirecte de l'*ἀγαθὴ τύχη* du grec?

On me pardonnera d'avoir, en passant, signalé cette impression. Je sens de combien de réserves il convient d'entourer de pareilles conjectures. Ce qui est plus grave, c'est de ne pouvoir davantage, sur la question de l'ère, sortir du domaine des hypothèses.

Tout le monde est aujourd'hui d'accord pour

grecques et latines. On en trouvera des énumérations plus ou moins complètes dans les traités d'épigraphie.

considérer l'ère çâka de 78 comme remontant à Kanishka et pour admettre que c'est dans cette ère que sont datées les inscriptions de cette première dynastie Turushka. On a reconnu depuis longtemps qu'il était impossible de rapporter à la même ère la date de notre inscription de Takht i Bahi. La comparaison des monnaies et la situation historique interdisent de placer Goudophares cent ans après Kanishka et à la fin du II^e^ siècle[1]. Goudophares emploie donc une ère différente; la difficulté est d'en déterminer le point initial.

Un document nouveau est tout récemment parvenu à notre connaissance, qui paraît intéresser le problème. Je veux parler de l'inscription de Hashtnagar, publiée par les soins de M. V.-A. Smith dans le cahier de septembre 1889 de l'*Indian Antiquary*. Elle est d'autant plus importante que c'est la première épigraphe connue qui accompagne une sculpture gréco-buddhique de la vallée du fleuve de Caboul. Malheureusement la publication de la statue est réservée. De l'inscription qui, au témoignage de M. Smith, est « gravée profondément et nettement et, pour la plus grande partie, dans un excellent état de conservation », le fac-similé est par malheur singulièrement imparfait. Il suffit à rectifier en partie la lecture proposée (*loc. laud.*) par le général Cunningham. Il faut transcrire . . . . *proṭhavadasa masasa di*[*vase*]

[1] Cf. par exemple Gardner, *Catalogue*, p. XIV. et Sallet, *Nachfolger Alexander's des Grossen*, p. 52. Il est bien entendu qu'aucun doute ne doit subsister ici sur le nom et sur la lecture de la date.

*pa(m̃)came, 4.1*, le seul point douteux étant la lecture des deux caractères que j'ai enfermés entre crochets. En tout cas, il n'est pas question de mois intercalaire (*emborasma*), mais tout simplement du mois indou *praushṭhapada*. Quant aux années, dont le chiffre est lu 274 par le général, il paraît certain que c'est par 84 qu'il finit (je ne puis faire aucune différence entre le troisième et le quatrième chiffre des dizaines); mais quant à décider si le commencement est ʎ/ʔ ou ʎ//ʔ, le fac-similé ne nous en donne aucunement les moyens.

Quelle que soit la solution définitive, il ne semble guère y avoir de doute sur l'ère qui est ici employée. M. Smith hésite; il incline même en faveur de l'ère de Kanishka. Il est peut-être impressionné par les idées de Fergusson sur l'âge des sculptures gréco-buddhiques, idées sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir dans un instant. Ce sentiment se heurte à une difficulté insurmontable; à moins de faits absolument nouveaux, et pour moi imprévus, nous sommes forcés d'admettre que l'alphabet du Nord-Ouest, dans lequel est gravée l'inscription, était, au milieu du IVe siècle, dès longtemps hors d'usage. L'ère de Goudophares est donc seule en cause, parmi celles qui nous sont actuellement connues. Même sur ce terrain, la date de 284, en nous rejetant 180 ans après Goudophares, est bien tardive. Si nous admettons pour ce dynaste la date d'environ 50 après J.-C. qui paraît aujourd'hui le plus en faveur, nous sommes reportés vers 230, et nous nous

heurtons à cette double invraisemblance : 1° que l'alphabet indo-bactrien ait été usité si tardivement; 2° que l'ère appliquée par Goudophares ait survécu, dans une région qui lui a été immédiatement soumise, à la domination de Kanishka et de sa dynastie, à la concurrence de l'ère fondée par eux et qui a eu une diffusion si rapide et si générale. A dire tout mon sentiment, j'incline fort à penser que l'inscription de Hashtnagar ne contient pas du tout de centaines avant le chiffre 84, et les traces visibles sur le fac-similé devant le chiffre ont l'air de se prêter aisément à la restitution *saṁvatsaraye.* L'avenir nous fixera sans doute sur ce point, et, si la conservation de la pierre en cet endroit est suffisante, une reproduction convenable ou l'inspection directe du monument tranchera la question de fait. Pour le moment, tout ce que l'on peut dire, c'est que les vraisemblances sont ici en faveur de l'ère de Goudophares; nous n'en sommes pas plus avancés sur la question capitale, sur l'époque où elle commence.

Il ne saurait être question d'en confondre l'origine avec celle de l'ère dite de Vikramâditya, dont les attaches locales dans le Mâlva nous sont aujourd'hui connues. (Cf. Fleet, *Corpus inscript. Ind.*, III, p. 66 al.). C'est au Nord-Ouest et non au Sud-Est qu'il faut chercher. L'expression *saṁbaddha,* que je crois découvrir comme lui étant appliquée dans notre inscription de Takht i Bahi, indiquerait bien qu'elle remonte au commencement d'une dynastie dont elle

embrasse les règnes successifs dans un comput continu. M. Gardner (*loco laud.*) a remarqué que les similitudes avec les monnaies arsacides que révèlent les monnaies de Goudophares portent surtout sur des types de Mithridate II, de Sinatroces et de Phraate IV (entre 90 av. J.-C. et 10 après). Il serait tentant d'admettre que la domination parthe dans cette région se rattache aux victoires et aux conquêtes de Mithridate II sur les frontières orientales de son empire. Le commencement de la dynastie locale issue de ses succès se placerait, comme celui de l'ère qu'elle aurait fondée, entre l'an 90 et l'an 80 avant notre ère. Nous serions ainsi contraints de remonter quelque peu la date de Goudophares; je n'y vois pour ma part nulle difficulté sérieuse. Si remarquable que soit le souvenir que les *Actes* de saint Thomas ont conservé du roi Goudophares, il ne me paraît pas qu'il puisse faire foi historiquement, qu'on en puisse conclure qu'il ait réellement existé des rapports entre l'apôtre et le roi de ce nom.

Un monument qui semblerait d'abord nous promettre quelque lumière complique encore le problème. L'inscription de Taxila (Dowson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, XX, p. 222) est datée comme suit: *saṃvatsaraye aṭhasatatimae 78 maharayasa mahatasa mogasa panemasa masasa*, etc. On paraît en avoir unanimement conclu que ce texte (cf. surtout Gardner, p. XIX) nous mettrait en présence d'une époque nouvelle fondée par Mogas. Rien n'est moins vraisemblable. Il suffit de se reporter aux épigraphes de Ma-

thurâ (par exemple, nos 1, 4, 6, comparés à 2, 4, 7) pour se convaincre que le nom du roi ajouté, au génitif, à l'indication de l'année n'implique ni que la date donnée se réfère à une ère fondée par lui, ni qu'elle ait pour point de départ le commencement de son règne. Comme, d'autre part, quand un nom de roi est indiqué, il marque régulièrement le souverain régnant, il faut certainement entendre notre date : « l'an 78, sous le règne du grand roi Mogas... » L'imitation des formules grecques par le génitif absolu *βασιλεύοντος* ou *τυραννοῦντος*, etc., explique suffisamment, par l'influence naturelle du monnayage, ce que la locution pourrait au premier aspect avoir de surprenant.

On ne peut guère hésiter à identifier ce roi Mogas au roi Mauas (Moas) des monnaies. (Cf. l'équivalence de *yatugasa* et *yatuasa* dans des monnaies différentes, dans Dowson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, XX, pl. IV, fig. 7 *a-b.*) M. de Sallet (p. 140) a relevé les indices qui rattachent ce souverain aux Arsacides et plaident pour son origine parthe. Il serait donc tout simple de penser qu'il a dû employer la même ère que Goudophares. Mais s'il régnait encore en 78 et que Goudophares fût en 103 dans la 26e année de son règne, il faudrait admettre qu'ils eussent, au moins pendant quelque temps, régné parallèlement. D'autres traces (Gardner, p. XII et suiv.) indiquent bien la coexistence à cette époque et dans cette région de plusieurs dynastes d'origine iranienne; on pourrait même se demander si le *saṁbaddha* de

Takht i Bahi ne fait pas allusion à la durée d'ensemble de la domination parthe par opposition avec le morcellement des dynasties locales. Il resterait toujours la question de savoir si les données numismatiques permettent de rapprocher autant Mauas et Goudophares. Les conclusions adoptées par M. Gardner, et plus encore par M. de Sallet, ont jusqu'à présent admis un écart plus considérable. C'est en tout cas un ordre de faits dont je n'ose pas me faire juge.

Qu'il faille ou non admettre l'existence dans la région nord-ouest d'une ère de plus, outre celle de Goudophares et celle de Kanishka, on voit assez quel doute plane forcément sur l'âge exact même de celles de nos inscriptions indo-bactriennes qui portent des dates, quand elles ne contiennent pas quelque nom royal qui nous autorise à les rapporter à l'ère çâka. C'est le cas de notre n° 2.

II. Le lieu d'origine de cette courte inscription ne m'est pas connu. Il est probable que, comme presque tous les monuments réunis au musée de Lahore, elle vient du pays des Yuzufzais, sur la rive gauche du fleuve de Caboul, de Jamalgarhi, de Takht i Bahi ou des environs.

Les caractères occupent une longueur de 97 centimètres; on peut en estimer à 3 centimètres et demi la hauteur moyenne. La hauteur de la pierre est de 10 centimètres. Ignorant jusqu'à la provenance, nous n'avons bien entendu aucun ren-

seignement sur l'objet qu'elle accompagnait primitivement :

> Saṁ 20.20.20.4.4 (68) proṭhavatasa masasa divase shoḍaçe 10.4.2 (16) ?vadhitiranasahayana danamukho

Les lettres sont en général bien nettes; une seule fait exception; c'est le signe qui suit le chiffre 16. La pierre porte en cet endroit des cassures qui rendent suspects les linéaments apparents du caractère. En supposant qu'ils en gardent fidèlement la forme générale, je suis incapable de l'identifier. A la suite du chiffre 68, on distingue un petit trait horizontal; on pourrait être tenté d'y voir le chiffre 1 et de lire le nombre 69; mais la notation de l'1 par un trait vertical dans le chiffre 16 ne permet pas d'y chercher autre chose qu'une sorte de ponctuation, de signe destiné à isoler les chiffres. Peut-être la pierre ne portait-elle primitivement, à la suite du chiffre 16, qu'une marque équivalente qui aurait été compliquée et élargie ensuite par une cassure. Le cas ne serait pas unique : nous avons de même au-dessous du caractère [illegible] une fente qu'il ne faut pas prendre pour un *r;* le trait qui le marque, assez usé, se voit légèrement au-dessus. A vrai dire, la seconde lettre est le *th* dental (𐨠); mais les cas où il correspond à *shṭh* sanscrit, comme ici même, sont assez fréquents[1] pour

[1] Il en est ainsi dans *aṭhame* de l'inscription d'Ohind (Cunningham, *Arch. Surv.*, III, pl. XVI, fig. 2), où je remarque en passant qu'il faut lire : . . . *cetrasa masasa divase aṭhame di* 8. . . . De même l'inscription de Taxila (l. 3) (ap. Dowson, *Journ. Roy. As. Soc.*,

que nous soyons en droit de transcrire *ṭh*. Il y a là la trace d'une confusion orthographique entre les dentales et les cérébrales dont on connaît bien d'autres cas. Les seuls caractères qui offrent quelque difficulté de lecture sont les deux derniers. Cette difficulté est due d'ailleurs uniquement à notre expérience imparfaite de cet alphabet; les deux lettres sont gravées avec une netteté et une fermeté irréprochables. Par bonheur, le contexte ne laisse, à mon avis, aucun doute sur leur interprétation.

Nous sommes en présence d'une épigraphe votive dont la formule est connue par de nombreux exemples : la date, année, mois, jour, le nom du donateur, l'indication du don. Seulement, au lieu de *dânaṁ*, à la fin, nous trouvons *dana* suivi de deux caractères. Il est *a priori* bien probable que l'expression à déterminer ne peut être qu'un équivalent de *danaṁ*, comme est ailleurs *deyadharma*. Le dernier caractère, dans sa forme générale, se laisse assez aisément reconnaître pour un *kh*. Il suffit de renvoyer au nom de *takhaçila*, dans la première ligne de l'inscription de Taxila (Dowson, *loco cit.*) et, pour les monnaies, à la table dressée par M. Gardner (p. LXX de son *Catalogue*). Quant à la lettre qui précède, nous la retrouvons au moins deux fois

XX, pl. III) lit *pratiṭhavita*. Quant aux caractères qui précèdent et que Dowson lisait *çepatiko*° qui ne donne aucun sens, j'imagine que la pierre pourrait bien porter *çarirakoça*, c'est-à-dire un reliquaire. Inversement l'inscription de Pandjtar (ap. Cunningham, *Arch. Surv.*, pl. XVI, fig. 4) l. 1, dans *prathame*, porte une forme du *th* (T) qui correspond bien plutôt au type ordinaire du *ṭh* cérébral.

ailleurs exactement pareille, sur le vase de Wardak (Dowson, *loco cit.*, pl. X), à la ligne 1 et à la ligne 2, où les lectures certaines de Dowson *bhagava[da] çakyamuniçarira*° et *imena kuçalamulena* lui assurent la valeur *mu*, encore que la forme s'éloigne sensiblement de l'aspect normal Y de cette syllabe. C'est donc *danamukha* que nous lirons, et, plus exactement, avec le trait vocalique qui accompagne le pied du *kh*: *danamukho*, c'est-à-dire *dânamukhaṁ*, par un changement de genre qui ne saurait surprendre dans la langue des inscriptions. C'est le cas de rappeler une locution dont se sert Piyadasi (Dehli, VII-VIII, l. 6): *bahukâ mukhâ dânavisagasi viyâpatâ* « j'ai employé pour la distribution de l'aumône beaucoup de moyens divers »; *dânamukha* signifie donc étymologiquement « moyen, objet d'aumône », et équivaut très bien au plus ordinaire *dânaṁ*.

Ce n'est pas le seul exemple, bien que les autres ne paraissent point avoir été reconnus, de l'emploi du terme dans des formules votives. A Jamalgarhi, une statue porte une courte épigraphe qu'il faut lire non pas *saphae danamukha*, mais *saphala danamukha*, c'est-à-dire « don méritoire ». (Cunningham, *Arch. Surv.*, III, p. 49.) Le général Cunningham a bien lu °*mukha*; le *kh* est en effet très clair; la forme du *mu* ʃ s'écarte sensiblement de celle que nous avons ici. A certains égards, elle fait transition avec une autre forme du même caractère qui a été bien interprétée par Dowson; à la troisième ligne de l'inscription de Taxila, il a par-

faitement lu *bhagavat*[*o*] *çakamunisa çariraṁ*. Une forme très analogue ~ reparaît à la seconde ligne du vase de Bhimaran[1] (Dowson, *loco cit.*, p. 242) où Dowson lit *danamuhi;* le dernier caractère affecte en effet assez exactement l'aspect habituel de 𐨱; cependant, si l'on veut se reporter au contexte, on ne pourra douter que nous ne soyons cette fois encore en présence de la locution *danamukha*. Mais comment analyser le dernier signe? On peut songer d'abord à lire *danamuho*, avec affaiblissement prâkrit de *kh* en *h;* les exemples parallèles manquent jusqu'à présent dans le dialecte des inscriptions, mais non les analogies. Peut-être est-il un autre parti possible. Notre ligature *mu*, comparée à la ligature équivalente de Taxila et de Bhimaran, est bien la même, mais retournée; retourné de même, le caractère qui se présente comme un *hi* donnerait[2] une variante très admissible du *kh*. Quelque expédient que l'on préfère, il est sûr que l'épigraphe du vase de Bhimaran emploie le mot *danamukha*, soit sous cette forme, soit sous une orthographe prâkri-

[1] On la retrouve aussi aux lignes 5 et 6 de l'inscription sur pierre de Manikyâla (Dowson, pl. IX), qui, sans fournir une lecture évidente, semblent bien, dans la forme *murtasa*, s'accommoder de la même analyse *mu*.

[2] En faisant abstraction de la barre transversale qu'il faudrait vérifier de près sur l'original. Qu'elle soit accidentelle, fautive ou allongée par une erreur sur les fac-similés, il n'y a pas place ici pour un *i;* elle signifie *o* ou ne signifie rien. Le mot suivant ne peut faire doute : c'est *niyatitaṁ*=*niryâtitaṁ* qu'il faut lire. Il semble encore une fois, si le fac-similé est digne de confiance, que la dernière lettre soit retournée.

tisante : la lecture du mot est certaine. *Danamukha* figure encore sur le cylindre de Manikyâḷa (ap. Dowson, pl. IV, fig. 4) : le dernier caractère est à peu près identique à la ligature *kho* de notre épigraphe, la valeur n'en peut être contestée; et il est bien surprenant que Dowson n'ait pas retrouvé dans le caractère qui précède la forme, un peu aplatie, mais bien reconnaissable, qu'il avait lui-même ingénieusement interprétée dans l'inscription de Taxila. Il suffit de signaler la vraie transcription pour écarter les lectures *danatrayaṁ* et *danatrañaṁ* du général Cunningham et de Dowson.

L'expression *dânamukha* implique-t-elle une nuance de signification un peu différente du simple *dânaṁ?* Je ne saurais le dire. L'emploi littéraire du mot pourrait seul nous édifier à cet égard, et je n'en connais aucun exemple. Je remarque seulement que, dans les quelques cas où la langue des inscriptions nous le présente, il n'est point accompagné de la désignation de l'objet donné ajoutée, en apposition, comme *dânaṁ thaṁbho, thûpo dânaṁ*, etc.

Cette circonstance peut fort bien être, je dirai même qu'elle est probablement accidentelle. Peut-être aussi cette remarque a-t-elle son prix pour l'interprétation des mots qui précèdent. La division des caractères *.vadhitiranasahayana* qui se présente d'abord à l'esprit consiste à chercher dans *.vadhitiranasa* le nom du donateur au génitif et dans *hayana* l'indication de son offrande. Mais je ne vois aucun sens probable à tirer de *hayana*, ni sous la forme

*hayana*, ni sous la forme *hâyana*. Si nous admettons au contraire, conformément aux cas parallèles indiqués, que nous n'avons à attendre ici que le nom du donateur, nous pourrions transcrire *.vadhitiranasahayanaṁ* (c'est-à-dire *°sahâyânâṁ*), c'est-à-dire (don) « de .vadhitirana et de ses compagnons ». Les exemples de dons collectifs sont très communs. Je ne méconnais pas la petite difficulté qu'il y a à admettre, dans un texte gravé avec quelque soin, l'omission de l'anusvâra final. Je préférerais assurément la première analyse, s'il existe pour *hayana* un sens admissible qui m'échappe. De toute façon il resterait toujours un nom propre *.vadhitirana*, qui, malgré son aspect bien indien, ne se prête pas plus à une analyse satisfaisante qu'il ne paraît rentrer dans l'analogie des noms connus.

La date au moins est parfaitement claire; nous avons rencontré déjà le mois *praushṭhapada* à Hashtnagar. Le *p* y est de même affaibli en *v*: c'est un changement qui est commun dans ces inscriptions indo-bactriennes; le changement de *d* en *t* est plus intéressant. L'ère, nous l'avons vu, doit provisoirement rester indéterminée.

Sous le bénéfice des réserves qui précèdent, cette épigraphe se traduit :

« An 68, le seizième (16) jour du mois Praushṭhapada. Don de .vadhitirana et de ses compagnons. »

III. C'est l'inscription dite de Zeda, découverte

par Löwenthal. Elle a été déjà publiée par le général Cunningham (*Arch. Surv.*, V, pl. XVI, fig. 1), qui a ajouté un essai partiel de transcription. Je suis en mesure de la corriger avec certitude dans la première ligne dont la lecture, sinon la traduction, ne laisse aucun doute. Malheureusement, pour la suite, il est plus facile de contester et, en plusieurs cas, de condamner ses attributions que d'y substituer une transcription digne de confiance, qui se prête à une interprétation naturelle. Le général a su du moins démêler le nom de Kanishka dans la seconde ligne, et, à la fin de la troisième, le nom du donateur.

Notre embarras en présence d'un texte qui, au premier aspect, semble gravé profondément, s'explique en partie par l'état de la pierre; elle est assez fruste, plusieurs caractères sont altérés par des cassures, les arêtes ont en général perdu toute netteté. Il faut espérer pourtant que des efforts réitérés, s'appliquant à un fac-similé digne de toute confiance, compléteront peu à peu l'intelligence de cette dédicace. J'ajoute que, selon toute apparence, les lignes 1 et 2 sont incomplètes.

J'écris en italiques les signes dont le déchiffrement me paraît seulement probable; je marque par un point chacun de ceux dont la transcription m'échappe complètement ou me semble trop hypothétique :

(1) saṁ 10.1 ashaḍasa masasa di 10 utaraphaguna içachunami

(2) *bhanaṁ*[1] u*ka*. . casa[2] ma. kasa[3] kanishkasa raja*mi*. . *dadabhai*[4] da*na*mukha[5]. *pe* a*dh*iasa[6] *daadaasa* ti*dha*. . pu*tra*. na liaka[7] .

(3) cha*hara*sa .pa. . a. da. *ta* *da*na. . . .*pa*. dana[8] sagha-mi*tra*sa dana

[1] La transcription *bha* du premier signe est seulement probable, mais la lecture *cha* du général Cunningham inadmissible.

[2] C. lit *uspakharadara*; le *kha* est certainement erroné, le *ra* apparent seulement à cause d'une cassure, le *sa* final parfaitement clair.

[3] Je ne puis comprendre par quelle analyse le général Cunningham arrive à la lecture *rda* pour la ligature qui suit *ma*.

[4] La lecture *gandharya* ne se peut pas défendre; seul le premier caractère pourrait être *ga*; mais le haut est cassé, et il me semble, sur le moulage, discerner une prolongation supérieure du trait central, ce qui impliquerait dès lors la lecture *mi*. Il m'est impossible de voir où le général Cunningham prend l'*s* qu'il insère entre *bha* et *i*.

[5] Il est certain qu'en soi la lecture *dada* est au moins aussi plausible que *dana*°; mais les deux lettres se ressemblent assez (cf. *dana* à la fin de l'inscription) pour qu'il n'y ait guère d'hésitation à restituer un mot correct en lisant *danamukha*.

[6] Les lectures *sha* et *de* du général Cunningham sont inadmissibles.

[7] La lecture *liaka* pour les trois derniers signes paraît bien certaine. Sur ce nom il faut comparer l'inscription de Taxila où nous trouvons un Liako Kusuluko, mis avec un Chatrapa Chahara, dans une certaine relation que l'obscurité du contexte ne nous permet pas de déterminer. C'est en partie ce souvenir qui me fait proposer à la ligne suivante de lire *chaharasa;* en effet, le premier et le dernier caractère ne semblent pas se prêter à une autre lecture; le second se lit assez aisément *ha;* quant au troisième pour lequel la lecture *pa*, qui nous mènerait à *chatrapasa*, se présente d'abord à l'esprit, comme il est fort altéré par une cassure, il laisse place à une assez large liberté d'interprétation. Je ne saurais affirmer si, devant ce mot, la pierre portait primitivement une ou plusieurs lettres; la seule qui demeure nettement visible ressemble beaucoup au 7° caractère de la 4° ligne de l'inscription n° 1 où sa valeur reste aussi indéterminée.

[8] La comparaison du *dana* final semble garantir cette lecture.

Il n'est pas question, on le voit, de tenter une traduction continue de cette épigraphe. Tout ce que j'en puis dire, c'est que les répétitions *dânamukha*, *dana*, *dana*, *saṁghamitrasa dana*, pour peu que les transcriptions soient exactes, semblent indiquer l'association de plusieurs donateurs. La date, combinée avec la présence du nom de Kanishka, demeure le principal intérêt de ce monument. Par malheur, cette partie même, quoique lue avec certitude, présente des obscurités que j'ai le grand regret de ne pouvoir dissiper. Elles portent sur l'expression *içachunami;* non seulement les lettres sont ici très claires, mais la même expression se retrouve dans l'inscription d'Ohind; comme ici du nakshatra *Uttaraphâlgunî*, elle y est rapprochée du nakshatra *Âshâḍa* (l. 2 où il faut sûrement lire *ashaḍe* et non *eshade*). Seulement, dans ce cas, les deux termes sont séparés par plusieurs caractères d'autant plus difficiles que le premier de la seconde ligne affecte une forme d'ailleurs inconnue, et que nous ne sommes pas certains que, après la dernière lettre de la première ligne, visiblement endommagée, il n'en manque pas plusieurs. En tout cas, le texte d'Ohind ne permet guère de douter — ce que confirme l'aspect même de *içachunami* — que, dans le nôtre, ces caractères n'aient été suivis de plusieurs autres qui complétaient la formule et qu'a fait disparaître une mutilation plus ou moins étendue de la pierre. J'ai le regret d'être hors d'état d'indiquer une restitution même conjecturale, voire une transcription

probable en sanscrit des caractères conservés. J'aime à croire que quelque lecteur plus familier que moi avec les notions et la littérature astronomiques en découvrira quelque jour l'interprétation.

### B. — Les statues de Sikri.

Peu de jours avant le numéro de l'*Indian Antiquary* qui contenait l'inscription de Hashtnagar, m'étaient parvenues des photographies de quelques sculptures gréco-buddhiques dont je donne ici, d'après les excellentes épreuves de M. Kipling, les deux plus intéressantes. Elles proviennent des fouilles récemment exécutées à Sikri, tout près des restes déjà célèbres de Takht i Bahi et de Jamalgarhi, par l'actif et zélé capitaine Deane[1]. Il ne m'appartient pas, avec des données d'ailleurs insuffisantes, d'anticiper sur le compte rendu que leur auteur nous donnera sûrement de ces heureuses excavations. Mais je crois agir dans l'intérêt de nos études en faisant connaître les deux statues dont les planches accompagnent cette note. Outre qu'elles prêtent à certaines observations générales, nous sommes, pour un art pourtant bien digne d'attention, si dénués encore de reproductions fidèles et un peu étendues,

[1] Cette notice était à l'impression quand j'ai reçu du capitaine Deane lui-même, à qui je veux en exprimer ici toute ma gratitude, la communication d'une série de photographies embrassant tous les restes de sculptures que ses importantes et fécondes recherches ont ramenées au jour.

que, en attendant mieux, la communication de ces spécimens sera sans doute bien accueillie.

A en juger par le croquis que j'ai sous les yeux, ce sont des édifices religieux d'un caractère très analogue à ceux de Jamalgarhi qu'ont mis à découvert les fouilles de Sikri. J'y trouve la place de notre Buddha émacié, marquée dans une des niches disposées, ici comme dans les constructions similaires, à l'intérieur des murs d'enceinte. Les autres statues devaient être logées de même ou disposées sur ces plates-formes dont le plan indique un bon nombre.

Les photogravures ci-jointes me dispensent d'une description détaillée; les reproductions étant très peu réduites, comparativement aux épreuves sur lesquelles elles ont été faites, je n'ai aucune lumière particulière dont je puisse faire bénéficier le lecteur[1].

Les deux figures sont presque intactes, sauf les deux pouces dont l'extrémité est brisée dans l'une; dans l'autre, manquent les pieds, le bout de quelques doigts et un morceau de la coiffure; l'enfant soutenu par la main droite paraît avoir le nez et la bouche cassés; à celui qui est debout, sur l'épaule droite manque le bras gauche qui rejoignait la tête du personnage principal. En somme, la conservation est excellente.

La première statue se reconnaît sans effort pour

[1] Une lettre de M. Kipling, en date du 31 mars, m'apprend que les deux images sont sculptées dans une pierre schisteuse d'un bleu foncé; celle du Buddha est haute de deux pieds et huit pouces et demi, l'autre de trois pieds et un demi-pouce.

un Buddha; le nimbe, l'ûrṇâ entre les deux yeux, la posture méditative lui conviennent également. Mais c'est le Buddha saisi dans une phase de sa légende dont je ne me rappelle aucune autre représentation ancienne[1]. C'est le Buddha avant la bodhi, et figuré dans l'état de maigreur et d'affaiblissement où l'ont réduit les austérités formidables que décrivent les vies (par exemple, *Lal. Vist.*, p. 314 et suiv.) et dont il va bientôt reconnaître la vanité : sa barbe a poussé, de même qu'elle caractérise les ascètes brâhmaniques; sa robe trop large, n'étant plus soutenue par les chairs, a glissé le long de ses bras. Le type est si particulier, si exceptionnel, qu'il ne saurait accuser bien directement l'influence occidentale. Le bas-relief du socle qui figure l'adoration du feu parle plus clairement; les petits personnages, par leur allure générale, par la manière dont les draperies sont traitées, sont tout à fait dans le sentiment habituel des bas-reliefs gréco-buddhiques.

L'influence occidentale s'accuse plus encore dans la seconde figure. Elle est par malheur difficile à identifier. Personnage symbolique ou personnage divin, cette femme est accompagnée de trois enfants;

[1] M. Burgess me dit qu'il croit se souvenir d'une ou deux autres, sans être en état de préciser en ce moment. D'autre part, au moins dans le Nord, il existe des représentations modernes du Buddha émacié; je puis signaler au musée Guimet un beau bronze chinois attribué au siècle dernier, un bois et un bronze japonais attribués au XVIe et au XVIIe siècle : les trois ouvrages sont de petites dimensions, ils représentent le saint debout; il est imberbe dans la statuette en bois.

elle se prépare à allaiter celui qui est établi à califourchon sur sa hanche droite[1], à la manière de l'Inde; elle n'a pas, que je sache, de nom dans l'iconographie buddhique[2]. La coiffure et la couronne qui la surmontent ont aussi un aspect classique. D'autre part, les bracelets des bras et des chevilles sont conformes à la mode indienne, et le bourrelet qui apparaît sous la robe vers le milieu du corps répond sans doute à ces ceintures qui constituent le plus clair du vêtement féminin dans un grand nombre de cas à Mathurâ, à Sanchi, à Amrâvatî et ailleurs. Sur le front retombe un bijou en forme d'étoile;

[1] Le rôle des deux autres enfants n'est pas très clair pour moi. Cependant, si l'on veut comparer (ap. J. Samuelson, *India past and present*, pl. X) une très curieuse statue du musée de Lahore, on trouvera que le roi dont elle est le portrait est accompagné non seulement de personnages inférieurs à beaucoup plus petite échelle, gardes ou serviteurs, mais aussi, sur la gauche, d'une figure mutilée qui probablement représente quelque génie occupé à rendre hommage au roi en lui suspendant autour du corps une lourde guirlande. Je me demande si nos deux petits personnages n'ont pas ici un rôle analogue, et ne sont pas destinés à marquer le rang divin du personnage principal en tenant sur sa tête une guirlande ou un diadème. Il semble, mais je n'oserais à cet égard être affirmatif, que l'on distingue, sur la tête de l'enfant posé sur l'épaule gauche, les restes d'une flamme, d'un *apex* qui le désignerait décidément comme un être surhumain.

[2] Parmi les sculptures du musée de Lahore dont je possède des photographies, une des plus curieuses est une statue de femme entièrement drapée et tenant sur la gauche un enfant. Malheureusement les têtes et le bras droit manquent; tout le morceau est fruste et ne laisse distinguer, autant qu'il m'en souvienne ou que je puisse voir sur la photographie, aucun indice caractéristique. Les draperies ont une allure tout à fait occidentale et l'ensemble fait d'abord penser à une statue mutilée de la Vierge allaitant.

le cordon qui le retient se distingue bien sortant de la chevelure. On remarquera que, dans le dessin des yeux, les pupilles sont marquées avec un soin que l'on retrouve dans d'autres œuvres de même provenance.

Ces ouvrages sont très caractéristiques. Ils posent une fois de plus la question controversée de la date qu'il convient d'attribuer aux sculptures et aux monuments gréco-buddhiques du pays des Yuzufzais. Aucune inscription d'aucun genre n'a été découverte dans les fouilles de Sikri; rien à attendre de ce côté. Nous sommes d'ailleurs en présence d'une tradition d'art trop séparée du courant principal, trop modifiée, soit par les circonstances locales, soit par l'origine à demi barbare des artistes, pour qu'il y ait beaucoup de lumières à nous promettre de la comparaison directe d'œuvres occidentales plus ou moins similaires. Cependant, depuis que Fergusson a résumé avec l'autorité qui lui appartenait l'état du problème, nos connaissances se sont enrichies de plusieurs faits qui sont de nature à modifier les conclusions auxquelles il inclinait. La question, délicate et complexe, n'est pas de celles qui se peuvent traiter incidemment. Je me bornerai à quelques remarques; elles seront ici à leur place, puisqu'elles intéressent directement l'âge et l'origine qu'il convient d'assigner aux sculptures sur lesquelles j'appelle ici l'attention des archéologues.

L'influence exercée sur l'Inde par l'art hellénique dès l'époque des Séleucides et du royaume grec de

Bactriane est attestée au moins par le monnayage. Pour ce qui est de la sculpture, Fergusson (*History of Indian Architecture*, p. 89, 183) a vivement insisté sur l'absolue originalité, sur la complète autonomie du style dans les sculptures les plus anciennes, celles qui sont antérieures à l'ère chrétienne, à Gayâ, à Bharhut, à Sanchi, et je n'entends pas contester cette appréciation. Elle n'empêche qu'il existe, et jusque dans les monuments indiens auxquels appartiennent ces sculptures, des traces d'une action exercée dès cette époque par l'Occident. C'est Fergusson qui a revendiqué pour les Grecs, avec une force qu'aucun fait n'est venu jusqu'ici affaiblir, l'honneur d'avoir initié les Indiens à l'architecture en pierre. Parmi les débris du stûpa de Bharhut, le général Cunningham (cf. *Archaeol. Surv.*, V, p. 188) a, en effet, retrouvé des marques de maçons formées par des caractères de l'alphabet araméen du Nord-Ouest qui ne paraît pourtant pas avoir jamais été d'un usage local si avant au centre de l'Inde. On se souvient aussi de ce bas-relief de Gayâ (ap. Râjendralâl Mitra, *Buddha Gayâ*, pl. L) où le général Cunningham a justement reconnu (*Archaeol. Surv.*, III, p. 96 et suiv.) une imitation du type classique d'Helios sur son char.

C'est seulement à Amrâvatî que l'influence classique se manifeste avec une certitude qui est, je pense, unanimement reconnue. Elle se manifeste dans le style des sculptures; elle se manifeste d'une façon encore plus positive, en quelque sorte matérielle,

dans un type essentiel et dans un attribut significatif de l'iconographie.

Ni à Gayâ, ni à Bharhut, ni à Sanchi, le Buddha n'est directement représenté. Même dans des scènes d'un caractère historique, il n'est figuré que par un symbole [1]. L'inscription nous avertit que nous sommes en présence du Nâga Airâvata, du roi Ajâtaçatru (*Bharhut Stûpa*, pl. XIV, pl. XVI) « adorant Bhagavat », et nous voyons les personnages inclinés devant des pieds sacrés. C'est encore par les pieds sacrés qu'est figurée la présence corporelle du Buddha sur l'échelle par où il descend du ciel des Trâyastriṁçaś (*ibid.*, pl. XVII). Dans le même sujet à Sanchi, il est figuré par l'arbre de bodhi placé, comme les pieds à Bharhut, au haut et au bas de l'échelle. Le nimbe est inconnu.

A Amrâvatî comme dans les monastères du Nord-Ouest, la personne du Buddha est devenue l'objet le plus ordinaire des représentations figurées; soit dans les scènes légendaires, soit dans les scènes typiques, avant ou après sa vocation religieuse, en

[1] Le fait est bien curieux et bien instructif, d'autant plus que, dès cette époque, l'incarnation du Buddha est un sujet familier aux artistes parce que le saint y apparaît sous la forme d'un éléphant. Je ferai remarquer en passant que, dès cette époque aussi, nous rencontrons des représentations du cakravartin et de ses *ratnas*. Car telle est la vraie signification du relief de Jaggayapeta que M. Burgess range parmi les sculptures les plus archaïques de ces ruines (pl. LV, fig. 3); les coussins sur lesquels sont dressés les personnages sont évidemment une figuration maladroite du nuage et indiquent, conformément à la légende, que le lieu de la scène est dans l'espace.



IMPRIMERIE NATIONALE.

touré de disciples ou d'adorateurs, mêlé à la vie ordinaire ou isolé dans diverses postures conventionnelles et hiératiques, le Buddha y est figuré à l'infini. Les attitudes, les draperies, le cadre des représentations, l'usage commun du nimbe, la nouveauté même du fait ne permettent pas de séparer les deux séries. Personne ne peut douter que, par rapport à la sculpture gréco-buddhique du Nord-Ouest, l'Inde ne soit la partie prenante. Il faut une action du dehors pour expliquer cette évolution si soudaine. L'art occidental, très habitué à multiplier les types divins, était tout désigné pour l'exercer. L'emploi du nimbe est décisif.

Son origine classique est certaine. (Cf. le mémoire de Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*, dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 6ᵉ sér., t. IX.) Les monnaies nous en montrent l'usage s'étendant de proche en proche dans les imitations indo-scythes de la tradition occidentale. Dès avant l'ère chrétienne, les médailles de Philoxenos (cf. Gardner, pl. XIII, 9) portent un Helios, celles de Maues (pl. XVI, 4) une Artemis nimbés. Sur les monnaies de Kanishka, nous avons Çiva nimbé (pl. XXVII, 7); sous Huvishka et, après lui, sous ses successeurs plus barbares, non seulement Mahâdeva et Skanda (pl. XXVIII, 22, 23) sont munis du nimbe, mais la tête même du roi le porte régulièrement. En ce qui concerne le Buddha, deux monnaies de Kanishka (pl. XXVI, 8, et XXXII, 14) nous le présentent nimbé; la légende est d'ailleurs positive et ne laisse aucun doute sur l'identi-

fication du personnage. Dans les sculptures du Nord-Ouest, le nimbe manque rarement au Buddha; à certains cas où il est omis (par exemple dans le bas-relief reproduit par Burgess, *Amarâvatî*, p. 26), à d'autres où il paraît étendu à des personnages moins importants [1], on sent une certaine liberté d'allure qui convient bien à la région où l'emploi en a pris naissance.

Il n'est pas douteux que l'iconographie du Buddha telle qu'elle apparaît, définitivement consacrée, à Amrâvatî, ne procède du Nord-Ouest et de l'influence occidentale. Il est également certain que les sculptures d'Amrâvatî, comparées à la grande majorité de celles qui sont sorties des ruines de Jamalgarhi et de Takht i Bahi, accusent un caractère secondaire, une origine plus récente. Le fait est frappant jusque dans les représentations typiques du Buddha dont la taille ici tend à s'amincir à l'excès et qui s'acheminent vers les formes conventionnelles modernes. Que l'on compare les deux reliefs de Jamalgarhi donnés par M. Burgess (*Amarâvatî*, p. 80, 81), qui représentent le Bodhisattva au moment où il va sortir de son palais, puis le quittant sur son cheval Kaṇṭhaka, avec les représentations similaires d'Amrâvatî, en particulier les deux *Yavanîs* armées qui font la garde à l'entrée du palais avec celles qui figurent dans le même rôle sur le relief de la planche XL (fig. 1), il

[1] Cf. par exemple les deux personnages nimbés du relief reproduit par M. Burgess (*Amarâvatî*, p. 12) et où il reconnaît avec infiniment de vraisemblance Çâriputra et Maudgalyâyana.

est impossible, aux formes plus grêles, aux lignes plus tourmentées, aux mouvements moins justes des sculptures méridionales, de ne pas reconnaître l'ouvrage d'une époque plus récente où déjà les singularités du goût indien prennent le dessus sur les pratiques d'un travail plus sobre.

Nous sommes donc assurés de ne point nous égarer en prenant la date des sculptures d'Amrâvatî comme *terminus ad quem* pour estimer le temps où déjà l'art gréco-buddhique du Nord-Ouest avait fixé ses traditions et largement étendu son influence dans l'intérieur du pays. Or, sur ce point essentiel, les découvertes récentes sont de nature à modifier les bases admises par Fergusson. Il plaçait au IV^e^ et au V^e^ siècle la construction des deux balustrades successivement édifiées autour du stûpa primitif. (*Tree and Serpent Worsh.*, p. 178 et suiv.) L'inscription portant le nom de Pulumâvi Vâsiṭhîputra et les autres épigraphes (cf. Burgess, *Amarâvatî*, p. 11 et *passim*) nous forcent à remonter au moins de 200 ans plus haut, et jusqu'à la première moitié du II^e^ siècle[1].

L'erreur où était Fergusson sur la date des sculptures d'Amrâvatî s'est visiblement répercutée sur la date qu'il a, d'autre part, assignée aux monuments et par conséquent aux sculptures du pays des Yuzufzais. Les motifs directs sur lesquels il la fonde sont à coup sûr ruineux. (*Indian Architect.*, p. 177 et suiv.)

[1] Je reviendrai tout à l'heure sur la différence de date entre les deux balustrades.

Le seul auquel sa longue expérience prêterait naturellement une haute autorité, l'analogie de style qu'il reconnaît entre ces sculptures et les œuvres de la décadence romaine et même byzantine, perd beaucoup de son poids — Fergusson l'indiquait lui-même — par le fait que les deux séries de monuments appartiennent à des milieux fort différents que la barbarie n'a pas nécessairement envahis d'un pas égal. Il est au contraire naturel de penser que l'art a dû, si loin de son lieu d'origine, décliner bien plus vite. Sans insister outre mesure sur la fragilité naturelle à toutes les raisons de goût, de sentiment, il faut avouer que toutes les décadences tendent à se ressembler, à se confondre dans une égale maladresse.

Quant aux autres arguments, ils sont purement et simplement à écarter. Il n'est pas exact que l'introduction de petits personnages dans la composition du chapiteau corinthien date seulement du IV<sup>e</sup> siècle. Rien n'empêcherait du reste d'admettre que cette innovation appartînt en propre aux architectes de l'Orient hellénisé[1]. L'habitude de représenter le Buddha sous l'arbre de bodhi devait en tout cas favoriser ici l'idée de le transporter sous les retombées de feuillage des chapiteaux. Or cette dis-

[1] Je puis citer au moins deux chapiteaux de l'époque arsacide qui reproduisent cette disposition; l'un a été publié par Loftus, *Chaldæa and Susiana,* d'après Rawlinson, *The sixth orient. mon.,* p. 353; un autre, en terre cuite, est conservé au Louvre; il m'a été signalé par mon savant confrère et ami, M. Heuzey.

position, très fréquente au Nord-Ouest[1], ne s'applique jamais, que je sache, qu'à des figures assises ou debout du Buddha. Pour ce qui est de la date tardive que Fergusson attribuait, soit à la fixation du type hiératique du Buddha, soit à l'introduction du nimbe, les monnaies que j'ai citées tout à l'heure témoignent que, dès le Ier siècle, sous Kanishka, c'étaient des faits acquis.

Toutes ces données sont bien générales pour dater avec précision tel ou tel monument en particulier. Il est probable que tous les monastères de la vallée du fleuve de Caboul n'ont pas été construits exactement au même temps. Si imparfaite que soit encore notre connaissance des sculptures qui y abondent, il est aisé, dans le nombre relativement limité de photographies dont je dispose, de discerner des différences de facture qui peuvent correspondre à des différences de temps. C'est à l'avenir que demeure réservée la tâche de distinguer les nuances et de classer les séries. Il est fort possible que la tradition de l'architecture et de la sculpture gréco-buddhiques se soit au Nord-Ouest continuée pendant une période plus ou moins longue. Un point cependant doit être considéré comme établi, c'est que la période de floraison et de grande expansion de cet art est antérieure à la seconde moitié du IIe siècle; que, dès cette époque, l'évolution dont il a été l'initiateur dans l'iconographie buddhique était

[1] Les récentes fouilles de Sikri ont mis au jour plusieurs chapiteaux de ce type.

achevée, consacrée. Il serait dès lors bien arbitraire, en dehors de preuves positives qui n'ont point été produites, de ramener à une époque plus basse les monuments principaux qui nous en sont parvenus, ceux surtout qui paraissent les plus caractéristiques et dont l'aspect est relativement ancien. Le monnayage, à partir de la fin du I^er^ siècle, se détériore rapidement; il n'est pas à croire que, dans les mêmes régions, la sculpture ait suivi une marche inverse.

Les deux statues dont on a les reproductions sous les yeux ne sont pas pour démentir ces inductions. Dans la statue de femme, la physionomie occidentale est trop marquée pour suggérer une date très basse. Quant à la figure du Buddha, la facture, d'une précision outrée, la recherche, évidente malgré les incorrections, d'une exactitude réaliste, l'habileté avec laquelle sont traitées plusieurs parties, la souplesse du modelé dans l'épaule droite et dans les muscles qui attachent le bras à la poitrine, tout indique une période où se conservaient encore des traditions assez solides de savoir technique[1]. Une autre observation me frappe. Ce type du Bodhisattva pénitent, s'il n'est pas unique, est au moins très rare. Il n'a pas pris rang dans l'iconographie

[1] A cet égard, on remarquera l'écart qui s'accuse entre la figure principale et le bas-relief qui décore le socle et qui est traité assez sommairement, sans doute comme une scène conventionnelle multipliée en nombreuses répliques par des artistes inférieurs. Il y a là un avertissement qui ne doit pas être perdu pour ceux qui s'attacheront à établir la série chronologique des ouvrages gréco-buddhiques.

hiératique. Le soin évident avec lequel il est traité dans notre spécimen, l'effort d'originalité dont il témoigne le rapportent avec quelque vraisemblance à l'époque où s'élaborait dans une liberté relative, avant de se fixer dans des moules immuables, l'iconographie conventionnelle du Buddha; cette époque ne saurait, d'après ce qui précède, être postérieure à la fin du Ier siècle.

Il est permis d'espérer que des inscriptions feront, quelque jour, sur le problème, la lumière complète. Par malheur, elles sont bien rares. Aucune n'a été relevée à Sikri; Jamalgarhi n'a livré qu'une courte dédicace sans date et sans nom (cf. plus haut); et jusqu'ici l'inscription de Hashtnagar est la seule qui se soit trouvée liée directement à une sculpture; mais la date en reste, provisoirement au moins, incertaine; la figure qu'elle accompagne ne nous est point accessible. Cependant elle est, suivant toutes probabilités, datée de la même ère qu'emploie Goudophares; il est fort à croire qu'elle est d'un temps peu éloigné du sien. Dans cette disette de documents, il est permis de demander des indices même à des inscriptions qui, sans faire corps avec les sculptures, ont été découvertes près d'elles, surtout à des inscriptions votives qui appartiennent nécessairement à une époque de créations monumentales. A cet égard, l'épigraphe du règne de Goudophares à Takht i Bahi et l'inscription de Zeda, l'une et l'autre examinées tout à l'heure, ont pour nous leur prix. Or l'une nous transporte vers le commencement ou

le milieu du Ier siècle; la seconde, qui appartient à la onzième année de l'ère çâka et au règne de Kanishka, se place en 89. L'inscription d'Ohind (Cunningham, *Archaeol. Surv.*, V, p. 58) appartient aux mêmes parages; elle accompagnait sûrement un don pieux, bien qu'elle ne le mentionne pas expressément. Sa date de 61, même en la rapportant à l'ère de Kanishka, ne nous ramène pas plus bas que le second quart du IIe siècle. Je n'entends pas exagérer la valeur de ces indices. Encore sont-ils favorables aux dates que suggèrent d'ailleurs des considérations parfaitement indépendantes.

C'est, en somme, autour des noms de Goudophares et de Kanishka que paraissent se grouper le plus naturellement les sculptures du Nord-Ouest; avec Abdagases, Vonones, Pakorus, le premier appartient à une dynastie parthe qui, quelles qu'en soient exactement les origines, reste comme un témoin de la puissance exercée par certains Arsacides jusqu'à la lisière des pays indiens. L'action de la civilisation semi-hellénique dont ils étaient les respectueux représentants s'accuse amplement dans les types, dans les noms iraniens, dans les symboles et les coutumes que portent les monnaies de Kanishka et de sa dynastie. Les bas-reliefs du musée de Lahore offrent de même plusieurs exemples de vêtements et de coiffures de caractère iranien. L'autel du feu, quoique sous une forme particulière, y paraît entouré de respects qui sont peut-être significatifs. Sur le socle de notre Buddha, on les pourrait ex-

pliquer à la rigueur par une allusion au culte des ascètes brâhmaniques parmi lesquels le Bodhisattva se range encore dans cette période de sa vie. Je retrouve cependant le même symbole sur le socle d'une autre sculpture de Lahore; le sujet m'échappe malheureusement, mais j'y constate la présence du pantalon parthe. Un autre fragment de stèle, toute buddhique, trouvée à Sikri, associe le feu sacré à d'autres symboles religieux. Peut-être n'est-il donc pas excessif d'y voir, même dans nos sculptures, une trace de cette influence iranienne qui se trahit dans le costume et qui, en tout cas, dans le monnayage des Indo-Scythes, s'étale au grand jour. Je crois que notre statue de femme nous en fournit une autre, très digne d'attention.

Le type n'a, je l'ai dit, ni nom ni place dans l'iconographie buddhique proprement dite. Ne serait-ce pas du côté de l'Iran qu'il en faudrait chercher l'explication? Le D[r] Aurel Stein (*Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins*, dans l'*Ind. Antiq.*, avril 1888) a ingénieusement identifié et interprété la plupart des personnages divins d'inspiration iranienne qui figurent en si grand nombre sur les monnaies des Indo-Scythes. Nous y voyons comment ces chefs barbares empruntèrent volontiers à la tradition persane des abstractions symboliques pour les incarner dans des types plus ou moins similaires, familiers à l'art classique : Oaninda sous les traits d'une Niké, Ardochso avec les attributs de la Fortune[1]. Parmi les figures

[1] Comp. aussi les images de NANAIA.

de ce genre, je n'en sais aucune dont l'aspect soit identique à la nôtre. Cette disposition est cependant intéressante à constater, et j'incline à croire que notre statue appartient au même cycle. Il est au moins tentant d'admettre que cette femme, qui, du point de vue buddhique, n'a certainement pas une signification religieuse, et dont la représentation, qui fait d'abord songer à une Cybèle ou à quelque divinité analogue[1], se prête tout particulièrement à symboliser la fécondité et l'abondance, serait une personnification voisine d'Ashis-vaṅuhi ou de cette incarnation mâle de la puissance royale que M. Stein a reconnue dans le ΦΑΡΡΟ des monnaies. Ainsi que le remarque M. Stein (p. 98), tous les types iraniens ont déjà disparu des monnaies au temps de Vâsudeva. C'est donc encore vers le Ier siècle que nous ramènerait cette analogie, d'accord avec le style de l'ouvrage.

C'est bien le moment où les circonstances historiques se prêtent le mieux, soit au développement local, soit à la diffusion de l'art gréco-buddhique. Au commencement du Ier siècle avant J.-C., le retour offensif d'influences occidentales représentées par le philhellénisme des Arsacides, et maintenues par la création de la dynastie parthe particulière à cette région, expliquerait l'établissement d'une sorte d'école pénétrée des traditions classiques; à la fin du Ier siècle après J.-C., l'établissement de la puissante

[1] Je rappelle la déesse-nourrice des terres cuites babyloniennes.

dynastie de Kanishka, tributaire au point de vue de la civilisation de ses voisins de l'Iran, marque le moment où, sur la base la plus large qu'eût jamais conquise dans l'Inde une race étrangère, cette école gréco-parthe a pu le mieux propager son influence dans l'intérieur du pays.

Peut-être sommes-nous en état de marquer avec quelque précision à Amrâvatî le moment où, après s'être d'abord exercée plus discrètement, elle s'est pleinement épanouie dans des œuvres caractéristiques. J'ai jusqu'ici parlé des sculptures d'Amrâvatî, c'est-à-dire des sculptures de la double balustrade concentrique qui enveloppe le stûpa central, comme si toutes étaient exactement contemporaines. J'en avais le droit, car l'action de l'art du Nord-Ouest se manifeste dans toutes les parties; on trouve partout le Buddha nimbé et dans l'attitude hiératique; nulle part l'imitation de la statuaire gréco-buddhique n'est plus immédiatement reconnaissable que dans un panneau de la balustrade extérieure. (Burgess, *Amarâvatî*, pl. XXVI, fig. 1.) Cependant, de l'avis de tous, cette balustrade est de construction un peu plus ancienne que la balustrade intérieure, bien que tous soient d'accord (Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.*, p. 12; Burgess, *Amarâvatî*, p. 178) pour admettre entre les deux un intervalle assez court. Il est certain que, sur le cercle intérieur, l'ornementation est plus minutieuse et plus fouillée, les représentations du Buddha sont infiniment plus multipliées, exactement conformes au type hiératique,

tandis que sur le cercle extérieur il reste plusieurs cas où la personne du Buddha semble, comme dans la tradition plus ancienne, figurée par des symboles et en particulier par les pieds sacrés. Si, par hypothèse on laisse entre les deux séries une marge d'un demi-siècle, nous arriverions au second quart du IIᵉ siècle pour la première diffusion, de ce côté, de l'iconographie du Nord-Ouest, et au dernier quart pour sa domination définitive et sans partage.

Si les inscriptions nous forcent à remonter la date de la construction d'Amrâvatî, les restitutions chronologiques généralement admises nous amènent à rabaisser, par rapport aux évaluations de Fergusson, celle des *toraṇas* de Sanchi. Il les plaçait au Iᵉʳ siècle (Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.*, p. 98-99); la dédicace datée du règne de Siri Sâtakani (*Bhilsa Topes*, inscript. nº 190) ne permet pas de les reculer plus haut que le second. Ils sont donc, à peu de chose près, contemporains de la balustrade d'Amrâvatî, au moins de la plus ancienne. Nous sommes loin des trois siècles d'intervalle qu'impliquerait, suivant Fergusson (*loco cit.*, p. 169), entre les deux groupes, le développement des représentations figurées. C'est que l'impulsion donnée tout d'un coup par une influence extérieure intervient ici à la place d'une évolution organique et lente. Il n'en reste pas moins que, du point de vue de l'iconographie comme du style, les sculptures de Sanchi continuent, à côté des innovations d'Amrâvatî, les traditions propres de l'école purement indienne.

Quelles que soient les raisons politiques, géographiques ou autres qui aient tenu les artistes de Sanchi en dehors de cette action du Nord-Ouest qui semble ainsi passer par-dessus leur tête, le fait s'explique plus aisément si le rayonnement en était encore, à l'époque des constructions de Sanchi, un fait nouveau. En ce sens, on peut dire que la saveur tout indigène de leur style confirme indirectement les dates que suggèrent à Amrâvatî les données archéologiques.

On voit, en tout cas, que l'évolution dans la manière des sculpteurs et dans les types qu'ils reproduisent n'est pas le dernier terme d'un long travail. Dans l'Inde même, l'école indigène a prolongé l'intégrité de ses procédés jusqu'à une époque contemporaine de l'école de l'imitation occidentale et de l'iconographie hiératique. Fergusson (*Tree and Serp. Worship*, p. 219-220) a signalé à Amrâvatî une stèle de la balustrade intérieure (pl. LXXVIII, 2 et 3) qui présente un particulier intérêt : d'un côté elle porte un stûpa orné des représentations les plus compliquées et les plus riches, exécutées dans une facture clairement imitée du Nord-Ouest, avec plusieurs Buddhas nimbés et dans les poses conventionnelles; le revers porte une adoration du Buddha sous le symbole des pieds sacrés, d'un style tout à fait analogue à celui de Sanchi. Il attribuait les deux faces à deux époques très différentes. La conclusion est peut-être fondée; car il est certain par les inscriptions qu'il y a eu à Amrâvatî des constructions

antérieures aux grandes balustrades ; on voit du moins qu'elle n'est pas forcée, et cette stèle peut aussi être un témoin de l'époque de transition où, pendant un temps, fût-il très court, le style ancien et la manière nouvelle ont dû s'exercer côte à côte.

Quoi qu'il en puisse être, les restes d'Amrâvatî — en y ajoutant quelques ouvrages trouvés à Mathurâ —. demeurent, jusqu'à nouvel ordre, les seules traces certaines d'une action immédiate de l'art classique sur la sculpture de l'Inde intérieure. Qu'elle se soit prolongée dans la suite de l'art buddhique, qu'elle y ait eu, si j'ose ainsi dire, un retentissement durable, l'iconographie l'atteste; l'imitation du moins s'est propagée par la seule tradition indigène; je ne connais, jusqu'ici, aucune preuve d'un nouvel afflux d'enseignement direct. C'est un fait qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut arriver à des vues correctes sur les questions générales qui nous occupent.

Ces questions se résument en deux principales. Elles touchent, l'une l'influence classique sur la sculpture de l'Inde, l'autre la date des monuments et spécialement des sculptures gréco-buddhiques de la vallée du fleuve de Caboul. On voit à quelles conclusions nous conduisent, sur ces deux points, les observations qui précèdent.

I. En ce qui touche l'influence grecque, il faut distinguer entre l'impulsion qu'a pu exercer sur l'Inde le premier contact avec la civilisation grec-

que, du temps d'Alexandre, des Séleucides et du royaume grec de Bactriane, et l'influence qui se manifeste à Amrâvatî sur l'art et l'imagerie buddhiques. La première n'est pas douteuse; mais elle paraît être demeurée assez générale puisqu'aucun monument qui se puisse attribuer à cette période n'a été, jusqu'ici, mis au jour dans le Nord-Ouest (Cunningham, *Arch. Surv.*, V, p. 189), que les formes de l'architecture ne témoignent d'aucune inspiration classique, que le style des sculptures contemporaines reste bien indigène. La seconde s'accuse et prend corps dans des monuments où personne ne l'a méconnue. Seules sa date et la manière dont elle s'est produite ont besoin d'être précisées.

Pour la date, la première moitié du II[e] siècle paraît marquer le moment où l'imitation a été le plus active, et il n'y a aucune probabilité qu'elle se soit prolongée très longtemps au delà. Si elle s'était exercée à une époque plus tardive, postérieure à la grande floraison du buddhisme sous Kanishka et Huvishka, il est à penser qu'elle ne serait pas si exactement circonscrite dans l'art buddhique.

Quant aux conditions historiques et au mécanisme de cette influence, ils apparaissent aussi avec une suffisante netteté. Elle n'est pas la floraison naturelle de germes locaux déposés par la première conquête hellénique, c'est ce qui résulte de l'absence de tout monument que l'on puisse faire remonter au delà du I[er] siècle avant notre ère, et surtout du caractère des monuments conservés : outre que le style n'en

indique en aucune façon un développement organique de l'art grec de la bonne époque, ils sont — dans les formes de l'architecture comme dans les types figurés — si complètement accommodés aux idées et à la tradition indigènes qu'on n'y saurait reconnaître l'action immédiate, consciente de l'art grec.

Bien des indices laissent reconnaître que ce fut l'extension de la puissance des Arsacides au Ier siècle avant notre ère, la constitution locale d'une dynastie iranienne demeurée comme un témoin de leurs succès, puis l'établissement de la dynastie de Kanishka dont toute la culture paraît avoir été empruntée aux exemples de l'Iran, qui ramenèrent dans le Nord-Ouest de l'Inde ce que les colonies grecques de la région iranienne, loin de la patrie et dans un milieu barbare, avaient, sous une domination bienveillante, conservé des traditions de l'art hellénique[1]. Grâce à l'essor qu'il prit dans cette région vers cette époque et auquel est attaché le nom de Nâgârjuna[2], ce fut le buddhisme qui bénéficia du talent des nouveaux artistes et qui pro-

[1] Sur ces lointains établissements d'artisans grecs, je ne puis mieux faire que de renvoyer le lecteur aux ingénieuses remarques de M. Heuzey, dans son *Catalogue des figurines de terre cuite du Musée du Louvre*, p. 40-41.

[2] Il est naturellement très malaisé de discerner si l'intervention de ces artistes a eu quelque influence sur certains aspects de l'évolution religieuse mahâyâniste, qui se rattache à ce nom. On ne saurait *a priori* en écarter la possibilité, j'oserais dire la vraisemblance.



IMPRIMERIE NATIONALE.

pagea le style et les formes dont ils se firent les initiateurs.

II. La date acquise pour l'expansion de l'influence occidentale du même coup fixe approximativement la date des sculptures gréco-buddhiques du Nord-Ouest. Cette expansion suppose en effet la préexistence, sinon des monuments mêmes que nous avons sous les yeux, au moins de monuments tout à fait analogues dont l'imitation se révèle si clairement à Amrâvatî. Il y a donc tout lieu d'admettre que les plus anciennes de ces sculptures ne sauraient être postérieures au Ier siècle de notre ère; nous avons vu que les raisons invoquées *a priori* pour les ramener plus bas ne se peuvent soutenir. C'est justement l'époque à laquelle appartiennent les quelques inscriptions de date certaine relevées dans le voisinage des monuments, et le caractère des figures que nous avons mises sous les yeux du lecteur, pour nous borner à cet exemple, n'est assurément pas défavorable à une pareille conclusion.

Il est bien vrai que toutes les sculptures n'appartiennent pas nécessairement à la même époque. Mais, étant donné que les plus anciennes y remontent certainement, on ne saurait guère faire descendre beaucoup plus bas les autres spécimens de la série. La décadence rapide de l'habileté technique dont témoigne l'exécution des monnaies, l'absence de toute influence de cet art en dehors du buddhisme, qui indique que sa période de floraison

a dû être assez étroitement limitée, la similitude générale de toutes les œuvres, interdisent de répartir les ouvrages de cette école sur une période bien longue; et j'estime qu'en rapportant au Ier et au IIe siècle de notre ère la masse des sculptures jusqu'ici connues, nous ne risquerons de nous égarer que de bien peu.

Je ne crois pas que les faits accessibles jusqu'ici autorisent des conclusions plus précises. C'est assez dire combien il est désirable que des reproductions bien faites viennent enfin mettre cette étude très attachante à la portée des connaisseurs qui, de points de vue divers, auront à éclairer les problèmes qu'elle pose. Ni les documents ne manquent, ni les hommes pour les mettre en œuvre. Le gouvernement anglais et l'administration de l'Inde ont déjà bien mérité de l'archéologie; ils se feraient honneur en donnant promptement à la science la publication méthodique qu'elle attend de leur intelligente libéralité.

# OBSERVATIONS

SUR

# LA THÉORIE DES FORMES NOMINALES,

DE M. BARTH,

PAR

M. MAYER LAMBERT.

M. Paul de Lagarde, professeur à l'Université de Gœttingue, et M. Barth, professeur à l'Université de Berlin, viennent de faire paraître presque simultanément une étude sur la formation des noms dans les langues sémitiques[1]. M. Paul de Lagarde dérive tous les noms du parfait des verbes. Il divise les noms simples en trois catégories, d'après les trois parfaits de la forme simple, selon qu'ils ont la voyelle *a*, *i* ou *u*. Les noms avec deuxième radicale redoublée sont rapportés à la seconde forme, ceux avec *tav* en tête aux réfléchis, etc. Mais M. Paul de Lagarde n'a pas cherché à expliquer la diversité des formes des noms. M. Barth, au contraire, a essayé de donner une classification rationnelle des noms; il a tâché de montrer comment les formes multiples

[1] Paul de Lagarde, *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung,* Göttingen, 1889; J. Barth, *Die Nominalbildung in den Semitischen Sprachen,* Leipzig, 1889.

peuvent se ramener à quelques formes élémentaires. Au lieu que jusqu'ici les grammairiens se bornaient à grouper les noms suivant leur plus ou moins de ressemblance apparente, M. Barth a cherché l'enchaînement naturel et réel des formes nominales. A la méthode empirique M. Barth a substitué la méthode logique.

M. Barth part de ce principe que les formes nominales se rattachent soit au parfait des verbes, soit à l'imparfait. C'est la voyelle de la seconde radicale ou, à son défaut, celle de la première qui permettrait de retrouver à quelle forme verbale il faut rapporter chaque nom. Ainsi قَتْلٌ dériverait du parfait قَتَلَ , عَمَلٌ de l'imparfait يَعْمَلُ. On verra plus loin ce qu'il faut penser de ce procédé. Mais ce qui reste acquis, c'est le principe même que les noms se divisent en deux grandes catégories, dont l'une a pour base le parfait du verbe, et l'autre l'imparfait.

On avait remarqué depuis longtemps que les formes féminines correspondent aux formes masculines, mais on avait cru à tort qu'un nom féminin à voyelle brève répondait à un nom masculin à voyelle également brève. M. Barth montre que la terminaison du féminin dans les noms est une compensation que le radical reçoit à la place de l'allongement de la voyelle. Il en résulte qu'une forme *qatalat* correspond à *qatâl*, et non à *qatal*, *qatilat* à *qatîl* et non à *qatil*. Ainsi נְבֵלָה est virtuellement le féminin de נָבִיל, non de נָבָל, בְּרָכָה de בָּרָךְ, non de בֶּרֶךְ.

Enfin M. Barth réfute l'ancienne théorie sur le participe actif du *qal*, et le rattache à l'imparfait des verbes, comme les participes des formes secondaires, ce qui nous paraît exact, bien que nous n'admettions pas l'explication même de M. Barth.

Tels sont les résultats auxquels est arrivé M. Barth; on ne peut en nier l'extrême importance. Mais l'œuvre de M. Barth contient aussi de graves erreurs, qu'il nous a semblé utile de relever et de rectifier.

Tout d'abord M. Barth continue à nommer les verbes transitifs et intransitifs; ces termes sont absolument inexacts quand on se place au point de vue sémitique. Les grammairiens arabes, il est vrai, parlent des verbes *muta'addîn* et *gaïra muta'addîn;* mais cette distinction concerne la syntaxe de l'accusatif, et nullement la voyelle de la seconde radicale au parfait et à l'imparfait. Ainsi خَرَجَ « sortir » est intransitif, mais il n'en est pas moins semblable à قَتَلَ « tuer » parce que tous deux expriment une action. Au contraire حَزِنَ « être triste » et حَسُنَ « être beau » désignent des états de l'âme et du corps. Il faut donc distinguer, non les verbes transitifs et intransitifs, mais les verbes d'action et les verbes d'état *Thatwœrter* et *Zustandwœrter*).

M. Barth, comme M. Paul de Lagarde et la plupart des grammairiens, dérive les noms des verbes. Or c'est le contraire qui paraît logique. Qu'est-ce que le verbe? Un jugement, c'est-à-dire un rapport entre un sujet et une idée d'action ou

d'état. Et, de fait, quand nous parlons de verbe, il ne s'agit pas de l'infinitif, mais du parfait et de l'imparfait, qui contiennent en eux-mêmes toute une proposition. Le nom, au contraire, exprime une idée simple : comment le simple viendrait-il du composé? Ce qui a causé l'erreur générale, c'est qu'on a pris la troisième personne masculin singulier du parfait pour une forme simple. Mais *qatala* n'est pas plus simple que *qatalat* ou *qataltu*, il se décompose en *qatal-a* : *qatal* exprime l'action et *a* est un pronom sujet comme *at* ou *tu*. C'est d'ailleurs l'opinion des grammairiens arabes que *qatala* contient à la fois le verbe et le sujet tout aussi bien que *qataltu*. Mais le nom lui-même, avec ses terminaisons des cas, n'est pas simple non plus. Il faut donc conclure que ni le nom ne dérive du verbe, ni le verbe du nom. Ils ont tous deux pour origine ce qu'on peut appeler l'*idéophonème*, c'est-à-dire le son exprimant l'idée. Si l'on ajoute à l'idéophonème *qatal* ou *qtul* les pronoms suffixes ou préfixes, on obtient le verbe; si l'on ajoute à ce même idéophonème les désinences casuelles, on obtient des noms.

Ces critiques sont plutôt des critiques de mots que des critiques d'idées; aussi n'y attachons-nous pas grande importance. Ce qui est beaucoup plus grave, c'est la manière tout à fait défectueuse dont M. Barth a réparti les formes nominales entre le parfait et l'imparfait. Supposons qu'un professeur d'histoire naturelle, faisant une leçon sur les dicotylédons et voulant montrer les deux cotylédons d'une amande,

les coupe par le milieu, au lieu de les détacher l'un de l'autre : il présentera à ses élèves quatre demi-cotylédons, au lieu de deux cotylédons entiers. M. Barth a procédé de la même façon. La moitié des formes qu'il rattache au parfait appartient, en réalité, à l'imparfait, et la moitié des formes qu'il rapporte à l'imparfait doit être rendue au parfait. Est-il vraisemblable que عِلْم et سِتْر viennent l'un du parfait et l'autre de l'imparfait ? Que بَلَاغ vienne de بَلَغَ et سَلَام de يَسْلَم ? M. Barth a été contraint de donner une double série de noms identiques de forme et de sens, l'une pour le parfait et l'autre pour l'imparfait, et il n'a trouvé à cela rien de choquant ! Il n'est pas admissible qu'une langue tire indifféremment des noms d'une forme ou d'une autre, et qu'on ne puisse découvrir la moindre raison qui fait préférer telle forme à telle autre.

Une autre conséquence fâcheuse du système de M. Barth, c'est qu'il est obligé d'inventer, pour le besoin de la cause, des parfaits et des imparfaits dont les langues sémitiques n'ont conservé aucune trace. Ainsi جُلُوس ne vient ni de جَلَسَ ni de يَجْلُس ; d'où vient-il ? M. Barth, fort embarrassé, imagine que « à l'origine il a dû régner une plus grande liberté dans la formation des deux imparfaits transitifs », c'est-à-dire qu'on pouvait, à volonté, employer *u* ou *i*. C'est l'anarchie pure et simple. Et pourquoi la liberté à l'imparfait et la contrainte au parfait ? M. Barth aurait dû reconnaître avec franchise qu'il ne trouvait

pas d'explication satisfaisante. M. Barth ne dit pas non plus pourquoi on a employé جُلُوس plutôt que جُلُس ou جُلْس.

Comme on voit, M. Barth marche à tâtons dans la voie qu'il a ouverte, et cela parce qu'il a oublié que la science ne consiste pas seulement à poser des lois, mais à les expliquer. Nulle part, M. Barth ne se demande le pourquoi des choses. On conçoit qu'on néglige l'étude des causes dans une grammaire élémentaire et empirique, mais dans une grammaire logique et déductive, on ne doit pas établir la moindre règle sans l'expliquer. Par suite de cette lacune, le livre de M. Barth nous apparaît comme un corps sans âme. L'âme était cependant plus facile à trouver que le corps.

Les grammairiens distinguent trois parfaits : le premier avec voyelle *a*, le second avec *i*, le troisième avec *u*. Le premier, à ce que disent les grammairiens, sert pour les verbes transitifs (lisez *actifs*), les deux autres pour les verbes intransitifs (lisez verbes *d'état*), les verbes en *i* exprimant une qualité passagère, ceux en *u* une qualité durable. Comment comprendre que la voyelle *a* exprime l'activité, et les voyelles *i* et *u* l'inactivité? Faudra-t-il, pour expliquer ce phénomène, recourir à la symbolique? Mais outre que la symbolique est absolument arbitraire, elle n'éclaircirait rien dans le cas présent, parce que, si la voyelle *a* indiquait l'action au parfait, elle ne pourrait pas indiquer l'état à l'imparfait; enfin il

resterait à rendre compte des nombreuses exceptions qui, selon le mot d'Edmond About, confirment la règle comme le soufflet confirme un insolent. S'il y a eu jamais des verbes actifs, voire même transitifs, ce sont bien عَمِلَ « faire », عَلِمَ « savoir », قَبِلَ « accueillir », etc.

Il faut donc chercher ailleurs l'origine des trois voyelles du parfait, et, à notre avis, nulle autre part que dans les lois de la phonétique. M. Barth n'a pas vu que les consonnes exercent une influence souveraine sur les voyelles. Faute d'avoir reconnu ce phénomène, qui se retrouve partout dans la formation des noms, M. Barth a été entraîné à formuler une théorie entièrement fausse, à savoir, que la voyelle d'un nom tiré du parfait ou de l'imparfait doit être toujours celle de ce parfait ou de cet imparfait. M. Barth, qui écrit dans sa préface qu'une seule exception suffit à renverser une loi, n'a pu éviter les exceptions qu'il rencontrait à chaque pas qu'en créant des formes « légendaires » (le mot est de M. Barth).

Les consonnes peuvent se diviser en trois groupes : 1° consonnes sourdes; ce sont les labiales و, ب, ف, م, les emphatiques ص, ض, ق, ج, ش et les gutturales dures ه et ح; 2° consonnes grêles; ce sont les liquides ى, م, ل, ن, les sifflantes ث, ذ, ظ, ز, س et les gutturales douces ا et ع; 3° consonnes claires ت, د, ط, خ, ك, غ. Les premières attirent de préférence la voyelle *u*, les secondes la voyelle *i*; les autres prennent in-

différemment *a*, *i*, *u*. Les exemples se présentent en foule. Pour l'*u* قُثَمٌ, حُصَمٌ, عُقَرٌ, وُجُولٌ, وُجُوبٌ, وُقُوفٌ. Pour l'*i* عَمِلٌ, عَلِمٌ, قَبِلٌ, نِفَارٌ, سِرَاطٌ. En outre les gutturales allongent la voyelle زَهَادَةٌ pour زَهَدَةٌ, صَاهِلَةٌ pour صَهِلَةٌ, etc.

Il faut noter que les consonnes n'exercent pas toujours la même influence pour les racines semblables dans les divers dialectes sémitiques; car le ש, par exemple, qui est une consonne sourde, répond en arabe au س et au ث, qui sont des consonnes grêles. Une même consonne comme ר et ر ne se prononce pas de la même façon en hébreu qu'en arabe: en hébreu il est souvent grasseyé, en arabe il est toujours vibré.

On peut donc supposer qu'à l'origine le parfait n'avait qu'une forme, à savoir *qatala*. La voyelle *a* est la première que prononce l'enfant, et elle est tellement fondamentale qu'en éthiopien comme en sanscrit, on a cru pouvoir se dispenser de l'indiquer. Plus tard, les verbes qui avaient comme deuxième radicale et surtout comme finale une lettre grêle ont changé la seconde voyelle en *i*; ex. : قَبِلَ, حَزِنَ ; d'autres qui avaient des consonnes sourdes ont pris l'*u*, قَصُرَ, قَبُحَ. Comme il s'est trouvé que les verbes principaux qui se terminaient par des lettres liquides étaient des verbes exprimant un état de l'âme, la voyelle *i* a paru propre aux verbes indiquant des sentiments, et l'on a eu par analogie des verbes tels

que غَضِبَ « s'irriter ». De même, les principaux verbes à consonnes sourdes exprimant des qualités physiques, la voyelle *u* est devenue le signe de ces verbes, et حَصُنَ « être fort » a donné par analogie حَسُنَ « être beau ». L'analogie est une force attractive qui réunit et assimile aux mots importants les mots de sens analogue. C'est ainsi qu'une vocalisation d'abord purement phonétique devient sémantique. Néanmoins l'analogie n'a pu faire disparaître partout l'influence de la phonétique, et des verbes comme عَمِلَ et قَبِلَ ont conservé leur voyelle *i*.

Passons à l'imparfait. Il semble, d'après les principes énoncés, que ce temps devrait avoir les mêmes voyelles que le parfait, puisqu'il a les mêmes consonnes. Mais il ne faut pas oublier que le parfait *qatal* a deux voyelles, alors que l'imparfait *qtal* n'en a qu'une seule. Tandis qu'au parfait la première consonne n'exerce pas une grande action sur la seconde voyelle, elle a, au contraire, une très grande influence à l'imparfait, parce qu'elle ne forme qu'une et même syllabe avec les deux autres consonnes. M. Barth a commis de nouveau une grave erreur en prenant les formes *qtal, qtil, qtul* pour des abréviations de *qatal, qitil, qutul.* C'est le contraire qui est la vérité : *qatal, qitil, qutul* peuvent venir dans certains cas, assez rares du reste, de *qtal, qtil, qtul,* mais ces dernières formes sont bien les primitives[1];

[1] Il peut y avoir eu encore une époque antérieure où le parfait

on le voit par le *daguesch qal* des verbes tels que יִשְׁכַּב, יִשְׁבֹּר. Il faut admettre qu'à l'origine de l'ancienne langue sémitique, on pouvait commencer les mots par un *scheva nah*. La nouvelle langue n'a conservé que fort peu de mots de ce genre : en arabe ا-بْن, ا-سْم, ا-ثْنان; en hébreu שְׁתַּיִם; en araméen אֶ-שְׁכַּח, אֶ-שְׁתִּי. Or, si l'on parcourt le vocabulaire d'une langue sémitique, on voit que les consonnes sourdes sont en majorité au commencement des racines trilitères, et les consonnes grêles à la fin. Donc l'influence des consonnes sourdes, assez restreinte au parfait, devient beaucoup plus étendue à l'imparfait. Par suite la voyelle *u* a remplacé dans la majorité des imparfaits la voyelle *a*, que nous croyons primitive. D'autre part l'influence des consonnes grêles s'est fait sentir à l'imparfait dans des verbes où elle avait été sans action au parfait, parce que, d'un côté, l'action de la voyelle *a* de la première radicale au parfait n'existait pas à l'imparfait, et, d'un autre côté, la voyelle *u* était bien plus contraire à la nature des consonnes grêles que la voyelle *a*. Ainsi ضَرَبَ a conservé l'*a* malgré le ر, à l'imparfait le ر a amené la voyelle *i*, يضْرِب; de même قدر, عرف, نفر, etc. Il faut aussi penser que la voyelle ne subit pas l'influence de telle ou telle consonne isolée, mais de tel ou tel groupe de consonnes : ضْر peut avoir plus

et l'imparfait avaient la même forme, d'où l'indicatif éthiopien et l'imparfait assyrien; mais cela ne concerne pas la formation des noms.

d'influence que ر seul, et حْل plus que ل dans حَلَف يحْلِف. Dans la suite l'analogie a fait considérer les verbes actifs comme devant avoir *u* ou *i*, et les verbes de sentiment *a*. Les verbes en *u* ont conservé la même voyelle à l'imparfait qu'au parfait, ce qui se comprend facilement.

Pour des raisons analogues à celles qui ont été exposées, on conçoit que les noms puissent avoir d'autres voyelles que les formes verbales auxquelles ils se rattachent. Prenons l'infinitif وُقُوف (à côté de وَقْف). Le parfait est وَقَفَ, l'imparfait يَقِف. Faudra-t-il inventer un parfait وَقُفَ ou un imparfait يَقُف? Sans doute l'un ou l'autre ont pu exister à l'origine; mais ce qui est certain, c'est que les voyelles de وُقُوف ne peuvent nous donner aucune indication sur sa dérivation. Il est d'autre part visible que c'est au son و que وقوف doit le son *u*. Si la dérivation de وقوف est incertaine, celle de خروج, qui a la même forme, l'est encore davantage, car خُرُوج peut être formé par analogie avec وقوف. La forme فُعُول, en effet, est surtout employée pour les verbes indiquant un mouvement.

Faut-il alors renoncer à trouver une relation sûre entre les noms et les verbes, et s'abstenir de se prononcer sur l'origine des formes nominales? En aucune façon; mais au lieu de se guider sur la voyelle, qui est trop variable, il faut prendre pour base la forme même du nom. Nous avons vu que le

parfait est *qatal*, *qatil*, *qatul*, et l'imparfait *qtal*, *qtil*, *qtul*. On peut en déduire qu'il faut rattacher au parfait les formes *qatal*, *qatil*, *qatul*, puis par un allongement dû à l'accent tonique *qatâl*, *qatîl*, *qatûl*. Ces deux dernières formes pourront se changer en *qitîl* et *qutûl*. Exceptionnellement le participe *qatil* pourra devenir *qatl* comme מֶלֶךְ *malk* de *malik*, et peut-être l'adjectif عَدْل de عَدِل. L'imparfait donnera les infinitifs *qtal*, *qtil*, *qtul*, qui peuvent se changer, par la transposition de la voyelle, en *qatl*, *qitl*, *qutl*, et exceptionnellement en *qatal*, *qitil*, *qutul*. Si l'on examine l'emploi des formes, on voit que l'idéophonème du parfait donne naissance à l'infinitif absolu, qui est la base d'une foule de noms, aux adjectifs et aux participes d'état, celui de l'imparfait au second infinitif, d'où proviennent également un grand nombre de noms, à l'impératif et aux participes actifs comme à ceux des formes secondaires. Ainsi وُقُوف et خُرُوج ne peuvent pas être rattachés aux imparfaits يَقِف et يَخْرُج, parce que rien ne justifierait l'allongement de la seconde voyelle, mais au parfait, quelle qu'ait été à l'origine la voyelle de ce parfait.

M. Barth n'a pas essayé de rechercher la différence de sens qui existe entre le premier et le second infinitif. C'eût été, du reste, impossible, avec la fausse répartition que M. Barth a faite des noms. On peut la découvrir *a priori* en examinant la différence de sens entre le parfait et l'imparfait sémitiques.

Que cette différence n'est nullement une différence de temps, c'est ce qui saute aux yeux, l'imparfait sémitique s'appliquant au passé, au présent et au futur. Le parfait indique, comme on l'a reconnu depuis longtemps, une action accomplie, un état terminé; l'imparfait, une action ou un état qui durent. Cette distinction doit se retrouver dans les infinitifs. Sans doute, ces infinitifs ont fini par être souvent pris l'un pour l'autre, surtout en arabe, néanmoins on aperçoit encore des traces de la différence d'origine : 1° dans la formation double de substantifs comme כָּבוֹד « honneur » et כֹּבֶד « poids ». Les noms ségolés masculins ne s'emploient guère en hébreu pour désigner des actes; ils s'emploient surtout pour indiquer les qualités physiques et morales, et les époques. C'est le contraire pour les noms tirés du premier infinitif, par exemple tous les mots désignant des opérations agricoles; 2° dans l'emploi du premier infinitif comme impératif absolu, et du second comme impératif ordinaire. Le premier représente l'action comme déjà accomplie, le second comme non encore réalisée; 3° dans l'emploi de formes comme وقوف, خروج, pour indiquer des mouvements, ce qui est l'action par excellence.

Comme M. Barth, nous croyons qu'il faut rattacher le participe actif à l'imparfait, mais M. Barth n'a pas expliqué d'une manière satisfaisante comment il s'est formé. D'après lui, *qâtil* serait formé de *qatil* par l'allongement de la première voyelle. Mais pour quelle raison cet allongement, et comment peut-il

transformer un participe d'état en participe d'action? Nous avons vû d'ailleurs que *qatil* est formé du parfait et non de l'imparfait. L'origine du participe nous est donnée par le pluriel brisé qu'il a en arabe: فَاعِلٌ et فَاعِلَةٌ font au pluriel فَوَاعِلُ; cette forme suppose un ancien singulier فَوَعِلٌ, qui s'est contracté en فَاعِلٌ, comme قَوَمَ s'est contracté en قَامَ. La forme hébraïque פּוֹעֵל ou פֹּעֵל mène à la même conclusion. Le חלם s'explique bien mieux par la présence originelle du *vav* que par la simple coloration de *â* en *ô*, qui n'est certaine que dans la syllabe finale. Les formes פּוֹעֵל le prouvent également : גּוֹזָל est l'arabe جَوْزَلٌ. Mais le *vav* lui-même demande une explication. Il nous semble que ce *vav* se retrouve dans la troisième forme arabe فَاعَلَ en hébreu פֹּעֵל. On sait qu'un des rôles importants de la troisième forme est de rendre *transitifs* les verbes *intransitifs* : جالس فلانا = جلس مع فلان , كاتب فلانا = كتب الى فلان. La voyelle longue de *qâtal* ne nous paraît pas un simple allongement de la voyelle brève de *qatal*, mais une contraction pour *qawatal* ou *qawtal*. Un certain nombre de verbes ont conservé le *vav*, comme حَوْمَلَ de حَمَلَ, sans doute sous l'influence de la gutturale (cf. عَوَزَ au lieu de عَازَ). On a donc lieu de croire que *qâtil* est de même formation que *yuqâtil*, et aurait eu à l'origine une signification identique avec *muqâtil*, comme קָטוּל = مَقْتُول et נִקְטָל = مُنْقَتِل. De la sorte, *qâtil* se rattache à l'imparfait, non pas à celui du


IMPRIMERIE NATIONALE.

*qal*, qui n'aurait pas pu lui donner un sens actif, mais à celui de la troisième forme. Quant à l'intercalation du *vav*, elle a la même cause que le redoublement de la seconde radicale, c'est-à-dire l'intensité du son, exprimant l'intensité de l'idée, ce qui se comprend surtout, si l'on suppose que l'idéophonème avait le ton sur la première syllabe *qá'tal*, plus tard *qatála*, *qatál-u*.

Nous devons enfin signaler chez M. Barth quelques erreurs de détail : p. 1, les noms מַיִם, שָׁמַיִם, מֵעַיִם et probablement רֵחַיִם ne sont pas des pluriels, mais d'anciens singuliers dans lesquels la mimation s'est cristallisée, et qui ont dans la suite été pris pour des pluriels. Il est donc superflu de chercher la forme du singulier. Tout au plus peut-on dire que si ces noms avaient perdu la mimation, ils seraient devenus מֶה comme פֶּה, שָׁמֶה comme שָׂדֶה, מֵעָה et רֵחָה comme נֵבָה. — P. 66, comme formes קִיתוּל, qui paraissent être des infinitifs de la troisième forme, l'arabe *qitâl* étant pour *qîtâl*, M. Barth aurait dû mentionner נִיחוֹחַ de נחח, כידוד de כדד, ניצוץ de נצץ. Il est inutile de supposer que *qîtôl* est pour *qûtôl* si l'on donne aux infinitifs absolus les voyelles *î* et *â*. — P. 75, M. Barth paraît croire à l'existence d'anciens infinitifs passifs, mais comme il reconnaît lui-même que les infinitifs ont le double sens actif et passif, les infinitifs passifs n'ont pas de raison d'être. Les quelques exemples que l'on rencontre sont formés par analogie avec les infinitifs, de même que les impératifs passifs comme הָשְׁכְּבָה (Éz. xxxii, 19). — P. 185, זְקֻנִים et

נְעָרִים (non נְעוּרִים, זְקוּנִים) peuvent être des formes plurielles de זָקֵן et נַעַר. De même בְּאָשִׁים de בְּאשׁ ou בְּאֹשׁ aussi bien que פְּסָלִים de פֶּסֶל, חֲרָמִים de חֶרֶם. — P. 152, M. Barth suppose qu'il y aurait eu des futurs avec la voyelle *u*, et cite comme exemples יִרְדֹּף et אֲלֻקְּטָה. Ces deux mots n'ont aucun rapport entre eux et ne prouvent rien. En ponctuant יִרַדֹּף, les Massorètes ont indiqué une double leçon יִרְדֹּף et יְרַדֵּף. C'est un double קרי. Dans אֲלַקֳּטָה l'influence de la consonne sourde ק a changé le *scheva* en *hatâf qâmes*.

Ces diverses observations montrent que le livre de M. Barth a besoin d'être remanié. M. Barth n'en a pas moins eu l'honneur d'essayer le premier de ranger les noms d'après un ordre rationnel; et les erreurs mêmes que contient son ouvrage ont été utiles à la science grammaticale. Notre critique en est la preuve, car c'est le livre de M. Barth qui nous a mis en état de rechercher et de préciser le rôle de la phonétique dans les formes des verbes et des noms. Espérons que le second volume de la *Nominalbildung* ne se fera pas trop longtemps attendre; le chapitre des pluriels brisés offrira notamment un grand intérêt. On entrevoit dès à présent les bases de la théorie de M. Barth; mais il ne nous est pas permis d'anticiper. Toutefois il nous semble que M. Barth ferait bien d'utiliser les résultats auxquels la présente étude nous a conduit.

# NOTE
# SUR LES YUÉ-TCHI,

PAR

M. ÉDOUARD SPECHT.

Le tome IX du *Numismatic chronicle* de Londres (3e partie de l'année 1889) contient un savant article sur les monnaies de Tochari ou Yue-ti; l'auteur, M. Cunningham, s'appuyant sur un passage du *Pien-i-tien*, pense que la deuxième année avant Jésus-Christ, les grands Yué-tchi ont envoyé une mission en Chine avec des livres bouddhiques (page 270). Il en conclut que l'Inde, avant notre ère, a été conquise par ce peuple venu du nord de l'Asie.

Le *Pien-i-tien* emprunte cette citation à l'ouvrage de Iu-houan intitulé: *Le Compendium des Weï*[1]. Les compilateurs chinois ont plusieurs fois reproduit ce passage; nous le trouvons:

1° Dans la *Géographie des Thang* (le « Taï-ping-hoan-yu-ki », liv. 183, fol. 12), publiée dans les années Taï-ping (976-983); entre le *compendium des Weï* et cette géographie, il n'y a pas de variantes.

[1] Ce passage est reproduit dans le *San-koue-tchi* (édit. de la 4e année K'ien-loung [1739], liv. 30, fol. 29; et dans le *Pien-i-tien*, liv. 58, fol. 3).

2° Le *T'oung-tien*, composé par T'ou-yeou, auteur du commencement du IX^e siècle, donne les mêmes renseignements (liv. 193, fol. 8); mais le texte étant suivi d'une longue phrase ne paraît pas avoir été emprunté directement au *Compendium des Weï.*

3° Le *T'oung-tchi*, ouvrage de Ching-tsiao, né en 1108, mort en 1162 de notre ère, cite aussi le même fragment (liv. 191, fol. 38), lequel se rapporte plus à la rédaction du *T'oung-tien* qu'à celle de *Weï-lio*.

Voici le passage en question; nous empruntons la traduction de M. Pauthier[1] :

« La première des années Youan-tcheou de Aï-ti des Han (2 ans avant notre ère), King-lou, disciple d'un savant lettré, reçut du roi des grands Yué-tchi un envoyé nommé I-tsun-keou; il reçut en même temps un livre bouddhique qui disait: « Celui qui sera établi de nouveau, c'est cet homme! »

Le *T'oung-tien* et le *T'oung-tchi*, au lieu du second verbe *cheou*, 受 « recevoir », mettent 授 *cheou* : le même signe phonétique avec la clef 64 signifiant « donner ». Ce mot change tout le sens. En effet, l'envoyé des grands Yué-tchi, au lieu de remettre un livre, le reçoit.

Voyons si en examinant le texte, cette lecture n'est pas préférable à celle du *Pien-i-tien*.

Nous remarquons qu'aucun pays n'est désigné.

[1] *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu*, p. 14.

King-lou, qui reçut le représentant des grands Yué-tchi, est seul mentionné et son nom est écrit de bien des façons. Le *Compendium des Weï* et le *Taï-ping* l'appellent 景盧 *King-lou*; le *T'oung-tien* 秦景館 *Thsin-king-kouan*; le *T'oung-chi* 景匿 *King-ni*.

Ma-touan-lin (liv. 226, fol. 3) rapporte : « Qu'au temps de l'empereur Aï-ti, Thsin-king, disciple de Po-sse, étant ambassadeur, I-tsun-keou lui donna des livres bouddhiques. Dans ce pays, cette doctrine (le bouddhisme) fut donc connue, mais elle ne se propagea pas[1]. » Le célèbre encyclopédiste modifie entièrement notre texte. Thsin-king ne reçut pas l'envoyé des Yué-tchi puisque lui-même était en mission. Cette opinion de faire introduire des ouvrages contenant la doctrine de Çâkyamuni dans le Céleste Empire avant notre ère, est loin d'être adoptée par tous les écrivains chinois. Elle a été reproduite par Rémusat et Pauthier sur la foi de Ma-touan-lin[2]. Un auteur de son époque, Keou-ngan, dans son aperçu des faits concernant le bouddhisme (*Chi-chi-ki-kou-liou*), ne mentionne pas l'ambassade Yué-tchi sous le règne de Aï-ti. L'*Encyclopédie Youan-kian-louï-han*, une des plus complètes (liv. 316), relate qu'en 121 avant Jésus-Christ, sous les premiers Han, le général Ho-kiu-ping obtint du roi des Hioung-

[1] Cette dernière phrase est copiée du *Weï-chou* (liv. 114, fol. 1), qui, avant cette phrase, reproduit le passage du *T'oung-tien* depuis *aï-ti* jusqu'à *fouthou-king* « un livre bouddhique ».

[2] Rémusat, *Foë-kouë-ki* ou « le Voyage de Fa-hian, p. 41 (comp. l'introduction, page XXXVIII). Pauthier, *ouvr. cité*.

nou une statue en or, représentant un homme. Selon un commentateur du VII^e^ siècle, cette statue était celle de Bouddha[1]. Quant à I-tsun-keou, il n'en est pas fait mention. Le silence de ces ouvrages permet d'avancer que l'envoyé du roi des Yué-tchi n'a pas été dans l'empire du Milieu.

Le mot *Po-sse* signifie : « docteur, professeur d'un collège ». Désigne-t-il ici un nom propre ou une qualité? Cette dernière version paraît préférable; aussi nous rattacherons notre phrase à la précédente, ainsi conçue : « Dans l'Inde centrale, il y avait un saint homme nommé Cha-liu-si. » King-lou était donc son disciple et devait être un Indien.

La dernière partie de notre passage se rapporte à un événement qui n'était pas encore arrivé en l'an 2 avant notre ère. On rencontre souvent dans les ouvrages bouddhiques de semblables prédictions; ainsi dans l'Açôka-Avadâna, traduit par Burnouf[2], Bouddha annonce la naissance d'Upagupta en ces termes : « Bhagavat se rendait à Mathurâ et s'adressa ainsi au respectable Ânanda : « Dans cette ville de Mathurâ, « ô Ânanda, cent ans après que je serai entré dans « le Nirvâṇa complet, il y aura un marchand de « parfums nommé Gupta. Ce marchand aura un fils « nommé Upagupta, qui sera le premier des inter« prètes de la loi. »

[1] Yen-Sse-kou dans *Han-chou*, liv. 94, 1^re^ partie, fol. 13; comp. *Li-tai-ki-sse-nian-pao*, liv. 24, fol. 19. (Voir Deguignes, *Histoire des Huns*, t. III, p. 51; Mayers, *Chinese reader's Manuel*, p. 53).

[2] *Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien*, p. 377.

Revenons à notre texte : le livre bouddhique qui a été donné dit : « Celui qui sera établi de nouveau (souverain) c'est cet homme. » Afin qu'il n'existe pas de doute et pour bien montrer qu'il s'agit de la royauté, le *T'oung-tien* ajoute le mot *koue* « royaume ». Si l'ouvrage contenant les paroles de Çâkyamuni a été apporté en Chine, cette phrase n'aurait aucun sens; au contraire, s'il a été remis à l'envoyé des Yué-tchi quelques années avant la conquête de l'Inde par ce peuple, il est tout naturel de trouver ce grand événement prédit par Bouddha.

L'ambassadeur futur souverain est nommé 伊存口 *I-tsun-keou*. Le caractère qui se prononce *I* représente la première syllabe dans l'ancienne transcription du mot *oupâsaka*. Le commentaire du Kang-mou (liv. 9, fol. 82 r°) donne comme équivalent le phonétique 優 *yeou;* d'après la méthode de Stanislas Julien, il rend *ou*, TSUN *chan;* KEOU *ka*. Nous aurions alors un mot *ou-chan-ka* ou plutôt *ouchka*, selon les règles de la transcription chinoise. Ainsi Brahmâ est rendu par *fan-lan-mo*. Il ne nous appartient pas d'examiner si ce Ouchka[1] fut le premier des trois rois Tourouchka, nommés par l'histoire du Kachemire (le Radjatarangini).

Nous croyons pouvoir conclure que le texte cité par le *Compendium des Weï* et par le *T'oung-tien*

[1] Nous pensons qu'il ne faut pas confondre Houchka du Radjatarangini avec Ooerki des monnaies ou Houvichka des inscriptions, qui régna après Kanichka.

concerne l'Inde[1]. En l'an 2 avant notre ère, ce pays n'était pas encore conquis par les Yué-tchi puisqu'ils recevaient l'ambassadeur Ouchka. On ne sait pas la date de ce document; d'après le *T'oung-tien*, il a été tiré d'ouvrages bouddhiques du temps des Tsin et des Soung (265-479). Ce renseignement, n'étant pas mentionné dans l'*Histoire des Han* composée d'après les archives, a dû être recueilli dans l'Inde par un voyageur du IVᵉ ou du Vᵉ siècle. On ne peut donc lui accorder la confiance d'un fait rapporté par un contemporain.

Si les événements relatés par les écrivains chinois corroborent, avec les monnaies et les inscriptions indo-scythes, ces éléments précieux pour l'histoire, l'époque de la conquête de l'Inde par les Yué-tchi pourra être fixée avec certitude au Iᵉʳ siècle de notre ère.

[1] Voici la traduction de ce passage, en adoptant les deux variantes du *T'oung-tien :*

« Dans l'Inde centrale il y avait un saint homme nommé Chaliu-si. La première des années Youan-tcheou de Aï-ti des Han (2 ans avant notre ère), King-lou, disciple de ce docteur, reçut du roi des grands Yué-tchi un envoyé nommé I-tsun-keou, et lui donna un livre bouddhique qui disait : « Dans le royaume, celui qui sera élevé « de nouveau (sur le trône), c'est cet homme! »

# ÉTUDES DE LITURGIE VÉDIQUE.

## L'AGNISHṬOMA,

### D'APRES LE ÇRAUTA-SÛTRA D'ÂÇVALÂYANA,

PAR

M. P. SABBATHIER.

(APPENDICE.)

## INDEX.

(Les chiffres renvoient aux pages.)

# TABLEAU

## DES VERS DU *ṚIG-VEDA* CITÉS DANS LE Vᵉ ADHYÂYA D'ÂÇVALÂYANA.

(Les chiffres entre parenthèses renvoient à la kaṇḍikâ et au sûtra.)

| | | |
|---|---|---|
| **I** | | |
| **2.** | | (10, 5) |
| | v. 1 | (5, 2) |
| | v. 4 | (5, 2) |
| **3.** | | (10, 5) |
| **4**, | v. 1 | (18, 5) |
| **14**, | v. 10 | (10, 10) |
| **16.** | | (5, 14) |
| **21.** | | (10, 28) |
| **22**, | v. 1 | (5, 12) |
| | v. 9 | (5, 18) |
| **23**, | v. 4 | (5, 18) |
| | v. 16-18 | (1, 17) |
| **24**, | v. 3 | (12, 9) |
| **32.** | | (15, 22) |
| **40**, | v. 5-6 | (14, 6) |
| **43**, | v. 6 | (20, 6) |
| **64**, | v. 6 | (14, 17) |
| **83**, | v. 2 | (1, 13) |
| **85**, | v. 6 | (5, 19) |
| **86**, | v. 1 | (5, 18) |
| **87.** | | (20, 6) |
| 89, | v. 1-9 | (18, 5) |
| | v. 8 | (19, 5) |
| | v. 10 | (18, 12) |
| 91, | v. 2 | (14, 17) |
| | v. 16 | (6, 27) |
| | v. 16-18 | (12, 15) |
| | v. 18 | (6, 27) |
| 94, | v. 1 | (5, 19) |
| 104, | v. 9 | (5, 19) |
| 111. | | (18, 5) |
| 143. | | (20, 6) |
| 154, | v. 1 | (20, 6) |
| 159. | | (18, 5) |
| **II** | | |
| 32, | v. 4-5 | (20, 6) |
| 35, | v. 3 | (1, 12) |
| 36, | v. 3 | (5, 19) |
| 41, | v. 4 | (5, 12) |
| **III** | | |
| 3. | | (20, 6) |
| 6, | v. 9 | (19, 7) |
| 8, | v. 4 | (3, 6) |
| 12, | v. 1 | (10, 28) |
| | v. 1-3 | (10, 28) |
| | v. 4-6 | (10, 28) |
| | v. 7-9 | (10, 28) |
| 13. | | (9, 15) |
| | v. 1 | (9, 21) |
| 20, | v. 4 | (14, 17) |
| 25, | v. 4 | (9, 26) |
| 28, | v. 1 | (4, 6) |
| | v. 4 | (4, 6) |
| | v. 5 | (4, 6) |
| 32, | v. 15 | (5, 19) |
| 34. | | (16, 1) |
| 35, | v. 6 | (5, 19) |
| 36, | v. 1-9 | (16, 2) |
| | v. 2 | (5, 19) |
| | v. 3 | (16, 2) |
| | v. 11 | (16, 2) |
| 40. | | (10, 28) |
| | v. 1 | (5, 18) |
| | v. 2 | (10, 28) |

47, v. 2 (14, 2)
v. 4 (14, 26)
48. (16, 1)
51, v. 7 (14, 2)
52, v. 1 (4, 2)
v. 5 (4, 3)
v. 6 (4, 3)
60, v. 5 (5, 19)
62, v. 16-18 (10, 28)
v. 18 (5, 12)

### IV

17, v. 20 (20, 6)
19. (16, 1)
20, v. 4 (16, 1)
31, v. 1-3 (16-1)
35. (5, 14)
46, v. 1-2 (5, 4)
50, v. 6 (18, 5)
v. 10 (5, 19)
54. (18, 5)
v. 1 (18, 2)

### V

25, v. 1-3 (7, 2)
40, v. 4 (16, 1)
43, v. 1 (1, 11)
46, v. 7-8 (20, 6)
60, v. 8 (20, 8)
68. (10, 28)
71, v. 1-3 (10, 28)
81, v. 1 (12, 9)
82, v. 1-3 (18, 5)
v. 4-6 (18-5)

### VI

17, v. 1-3 (5, 19)
30. (16, 2)
42. (7, 6)
46, v. 1-2 (15, 3)
47, v. 1-4 (20, 6)
v. 8 (3, 21)
48, v. 1-2 (20, 6)
49, v. 7 (20, 6)
50, v. 14 (20, 6)
52, v. 13 (18, 13)
68, v. 10 (5, 19)
69, v. 7 (5, 19)

### VII

16, v. 11-12 (20, 6)
21. (5, 14)
22, v. 1 (15, 23)
23. (16, 1)
32, v. 12-13 (16, 2)
v. 14-15 (16, 1)
v. 20-21 (16, 2)
v. 22-23 (15, 2)
51, v. 1 (17, 3)
v. 2 (17, 3)
66, v. 1-9 (10, 28)
v. 19 (10, 28)
94, v. 1-9 (10, 28)

### VIII

1, v. 1 (12, 9)
(12, 21)
2, v. 1-3 (14, 4)
3, v. 1-2 (15, 21)
v. 7-8 (15, 2)
v. 9-10 (16, 1)
v. 15-16 (16, 1)
5, v. 11 (5, 12)
17, v. 1-6 (10, 28)
v. 7-13 (10, 28)
38, v. 7 (7, 6)
43, v. 11 (5, 18)
48, v. 3 (6, 26)
v. 4 (6, 26)
v. 13 (19, 1)
53, v. 5-6 (14, 5)
61, v. 7-8 (15, 3)
65, v. 8 (5, 18)
66, v. 1-2 (16, 2)
68, v. 1-3 (14, 4)
72, v. 7-8 (12, 15)
v. 16 (12, 15)
81, v. 1 (12, 9)
88, v. 1-2 (16, 1)
89, v. 3-4 (14, 18)
93, v. 1-3 (10. 28)
v. 19-21 (16, 1)

### IX

1, v. 1, etc. (12, 11)
8, v. 4 (12, 15)
15, v. 8 (12, 15)
17, v. 4 (12, 15)
67, v. 14-15 (12, 15)
107, v. 21 (12, 15)

### X

9, v. 1-3 (20, 6)
14, v. 3 (20, 6)
v. 4 (20, 6)
15, v. 1 (20, 6)
v. 2 (20, 6)
v. 3 (20, 6)
17, v. 11-12 (2, 6)
30, v. 1-9 (1, 8)
v. 10 (1, 9)
v. 11 (1, 8)
30, v. 13 (1, 10)

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 30, v. 14-15 | (1, 19) | 87, v. 22 | (13, 6) | 123, v. 1 | (18, 5) |
| 53, v. 6 | (20, 6) | 94. | (12, 9) | 175. | (12, 10) |
| 63, v. 3 | (18, 5) | | (12, 15-19) | | (12, 24) |
| 73. | (14, 19) | | (12, 23) | 179, v. 1 | (13, 4) |
| 74, v. 6 | (15, 21) | v. 4 | (12, 20) | v. 2 | (13, 5) |
| 76. | (12, 10) | v. 14 | (12, 11) | v. 3 | (13, 6) |

## ADDITIONS ET CORRECTIONS.

**Page** 7, l. 3, *au lieu de:* adhyaya, *lire :* adhyâya.
**Page** 7, l. 24, *au lieu de :* A, IV, 1, 1, *lire :* Â, IV, 1, 1.
**Page** 9, l. 3, *au lieu de :* çâla, *lire :* çâlâ.
**Page** 11, l. 11, 22 et 23, *au lieu de:* âponap°, *lire :* aponap°.
**Page** 12, l. 3, *au lieu de :* VI, 15, *lire :* IV, 15.
**Page** 12, l. 12 et 26, *au lieu de :* âponap°, *lire :* aponap°.
**Page** 12, l. 21, *au lieu de :* ekdhanâs, *lire :* ekadhanâs.
**Page** 15, l. 1, *au lieu de :* Aitareya Brahmaṇa, *lire :* Aitareya-Brâhmaṇa.
**Page** 15, l. 26, *au lieu de :* adhvaryâ3u?»), *lire :* adhvaryâ3u?» (
**Page** 17, l. 11, *au lieu de :* A, 1, 3, etc., *lire :* Â, 1, 3, etc.
**Page** 18, l. 12, *au lieu de:* âponap°, *lire:* aponap°.
**Page** 20, l. 34, *au lieu de :* Apastamba, *lire :* Âpastamba.
**Page** 22, l. 1, *au lieu de :* shodaçin, *lire :* shoḍaçin.
**Page** 22, l. 13, *au lieu de :* tritiya, *lire :* tṛitîya.
**Page** 23, l. 28, *au lieu de :* et le vṛishṇi, .....substitution facultative, *lire :* et l'emploi d'un vṛishṇi..... d'une meshî..... est absolument rejeté (Âpast., XII, 18, 13, Commentaire).
**Page** 24, l. 3, *au lieu de :* (IX, 8, 14), *lire :* (IX, 8, 7).
**Page** 26, l. 12, 14 et 17, *au lieu de :* ishṭhis, *lire :* ishṭis.
**Page** 26, l. 14, *au lieu de :* samidhenîs, *lire :* sâmidhenîs.
**Page** 28, l. 21, *au lieu de :* âgnìdhrya, *lire :* âgnîdhrîya.
**Page** 29, l. 19, *au lieu de :* bahiḥpavâmana, *lire:* bahiḥpavamâna.
**Page** 36, l. 6, *au lieu de :* anuvâkya, *lire :* anuvâkyâ.
**Page** 39, l. 29, *au lieu de :* mitrâvâr°, *lire :* mitrâvar°.
**Page** 40, l. 22, *au lieu de :* praçastar, *lire :* praçâstar.
**Page** 41, l. 14, *au lieu de :* acchâvaka, *lire :* acchâvâka.
**Page** 42, l. 2, *au lieu de :* hariyojana, *lire :* hâriyojana.
**Page** 51, l. 11, *au lieu de :* âgnîdrìya, *lire :* âgnîdhrîya.
**Page** 55, l. 8, *au lieu de :* çaṃsava, *lire :* çaṃsâva.

Page 55, l. 20, *au lieu de* : Ind. st. IX, etc., *lire* : Ind. st. X, etc.
Page 55, l. 21, *au lieu de* : Comsâmo, *lire* : Çomsâmo.
Page 57, l. 15, *au lieu de* : Ajya, *lire* : Âjya.
Page 59, l. 19, *au lieu de* : ûktha-pâtra, *lire* : uktha-pâtra.
Page 59, l. 25, *au lieu de* : (VIII, 16, 17-20), *lire* : (VII, 9, 6, etc.).
Page 64, l. 13, *au lieu de* : (Â, V, 9, 28), *lire* : (Â, V, 9, 24-25).
Page 68, l. 1, *au lieu de* : ayant satisfait..... d'eau, *lire* : ayant fait, au besoin, la purification avec l'eau.
Page 83, l. 3, *au lieu de* : qu'il récite, *lire* : qu'il fasse.
Page 83, l. 3, *avant* : le çastra, *ajouter* : en terminant.
Page 83, l. 4, *supprimer* : se terminant.
Page 83, l. 5, *au lieu de* : en s'essuyant, *lire* : qu'il s'essuie.
Page 83, l. 5, *au lieu de* : il s'agit ici du marutvatîya-sûkta dans une cérémonie, *lire* : il s'agit ici d'une cérémonie.
Page 83, l. 9, *au lieu de* : marutvatîya-çastra, *lire* : marutvatîya-sûkta.
Page 83, l. 17, *au lieu de* : VII, 3, 7-8, *lire* : VIII, 3, 7-8.
Page 88, l. 8, *au lieu de* : Priçni, *lire* : Pṛiçni.
Page 88, l. 27, *au lieu de* : en note, *lire* : sous forme de commentaire.
Page 88, l. 28, *au lieu de* : qui ne se trouve pas, *lire* : probablement confondu avec la glose.
Page 90, l. 9, *au lieu de* : purodâças, *lire* : puroḍâças.
Page 91, l. 14, *au lieu de* : comsâvom, *lire* : çomsâvom.
Page 97, l. 28, *au lieu de* : Aguimâruta, *lire* : Âgnimâruta.
Page 99, l. 26, *au lieu de* : Priçni, *lire* : Pṛiçni.

# LA GRANDE INSCRIPTION
## DE QANDAHÂR[1],

PAR M. JAMES DARMESTETER.

L'épigraphie de l'Afghanistan est encore une page blanche, l'Afghanistan étant fermé aux Européens. Durant les quarante premières années du siècle, les voyageurs y circulaient librement et Charles Masson put y poursuivre pendant près de dix ans ces fameuses fouilles numismatiques, qui ont fait remonter au jour les dynasties gréco-bactriennes, indo-grecques et indo-scythiques. Mais Masson n'était pas épigraphiste et bientôt la fatale campagne de 1839 allait faire de l'Afghanistan une région plus fermée que la Chine. Depuis 1839 les armées anglaises ont occupé deux fois toutes les grandes villes et les grandes routes de l'Afghanistan, occasion excellente pour des archéologues : par malheur, les archéologues anglais n'en ont pas profité.

Il y a deux sortes d'épigraphies en Afghanistan : une épigraphie cachée et une épigraphie visible. La première est l'épigraphie antémusulmane; elle demanderait des fouilles longues et coûteuses, qui ne

[1] Lu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (séances des vendredis 21 et 28 février).

seraient pas sûres d'être récompensées par le succès. Jusqu'à présent elle n'est représentée que par les inscriptions métalliques. Mais les trésors numismatiques découverts dans l'Afghanistan; l'importance historique de la région de l'Helmend, du Harê Rûd et du Kophès; le fait que toute la région a été un instant une région buddhique et le caractère particulièrement épigraphique du buddhisme qui a inauguré l'épigraphie dans l'Inde; enfin les inscriptions buddhiques découvertes dans la lisière orientale de la région, qui, étant au pouvoir des Anglais, a pu être explorée; tous ces indices créent la conviction que l'Arachosie, l'Arie, le Drangiane et le Paropanise réservent des richesses cachées à l'épigraphie indienne, sans parler d'épigraphies plus anciennes, grecque et peut-être paléo-iranienne.

A côté de cette épigraphie cachée, doublement fermée à la recherche européenne, il en est une autre qui ne se dérobe pas aux regards comme la première : c'est l'épigraphie musulmane, laquelle n'est soumise à aucune cause de destruction que celle du temps. Elle aurait été relevée depuis longtemps si l'Afghanistan était ouvert. Cependant, quoique les belles occasions de 1839 et de 1879 aient été perdues pour la science, peut-être n'est-il pas absolument indispensable d'être sur place pour relever cette partie de l'épigraphie afghane : ne serait-il pas possible de la faire relever par des indigènes suffisamment instruits et méthodiques pour reproduire fidèlement une inscription conçue dans leur langue?

Cette idée me fut suggérée par un heureux hasard au cours de ma mission dans l'Inde en 1886. J'étais à Abbottabad, dans un des districts afghans de la frontière anglaise. Le commandant de place, le colonel Pratt, du 5e régiment des Sikhs, avait fait la campagne de 1879 et avait fait partie du corps d'occupation de Kâbul. Je lui demandai s'il avait relevé les inscriptions de Kâbul, en particulier celles du tombeau de Bâbar, le Grand Mogol, dont le jardin forme une des plus belles promenades de la cité : ces inscriptions ont été signalées par le voyageur Burnes en 1834, mais n'avaient jamais été publiées. Il se trouva que le colonel Pratt, qui, sans être le moins du monde orientaliste, a une grande curiosité d'esprit, avait fait copier ces inscriptions par le *munshi* du régiment pour avoir un souvenir de sa campagne. Il avait encore la copie dans ses papiers : il eut la bonté de m'en laisser prendre un double : ce sont les épitaphes de Bâbar, le Grand Mogol; de son fils, Mîrzâ Hindâl; de son petit-fils, Mîrzâ Muḥammad Ḥakîm; de sa petite-fille, Raqîa Sulṭân Bêgam, et d'une impératrice durrânie, descendante lointaine de Bâbar, Bêgam Navâb Gôhari Nisâ; enfin, la dédicace par Shâh Jahân d'une mosquée commencée par Bâbar pour son mausolée et achevée par Shâh Jahân, lequel profite de l'occasion pour glorifier ses conquêtes douteuses en Bactriane et dans le Badakhshân. Nous avons publié ces inscriptions dans le *Journal asiatique* de 1888, I, 491-503.

Nous avons l'honneur de présenter aujourd'hui à l'Institut une inscription qui se rapporte également à l'époque de Bâbar, mais beaucoup plus importante par son étendue et son importance historique et qui vient de Qandahâr.

Cette inscription, à ma connaissance, n'a été signalée que par un seul voyageur, le Dr Bellew, bien connu par ses beaux travaux sur l'afghan et l'Afghanistan, et qui faisait partie de la mission envoyée par le gouvernement de l'Inde à l'émir Dôst Muḥammad, en 1857. Je traduis la page qu'il lui consacre et qui, avec quelques erreurs qui tiennent à une lecture trop rapide de l'inscription, contient sur sa position des renseignements utiles pour l'interprétation :

« Sur un rocher, entre deux tours qui croulent, court un escalier de quarante marches qui conduit à une chambre dans le roc : à l'entrée de la chambre, à droite et à gauche, un léopard accroupi, à peu près de taille naturelle. Le tout, escalier, chambre et léopard, est creusé à même dans le calcaire et a, dit-on, occupé soixante-dix hommes pendant neuf ans. La chambre fait arc et voûte (*bow-shaped and dome-roofed*); elle a environ douze pieds au centre, et huit de large; la profondeur égale la hauteur. Les côtés à l'intérieur sont couverts d'inscriptions persanes, taillées en relief; le travail en est beau et a, dit-on, occupé l'artiste pendant quatre ans. Le contenu de l'inscription est que le 13 du mois Shavvâl, an de l'hégire 928, l'empereur Bâbar conquit Qandahâr et nomma successivement gouverneurs ses fils Akbar et

Humàyûn. Suit une longue liste des vertus et des nobles qualités de ces princes, avec une énumération des principales cités de l'empire de Bâbar, s'étendant de Kâbul à la côte du Bengale, et comprenant les noms de beaucoup de villes principales qui existent à présent dans ces limites[1]. »

J'étais encore dans l'Inde quand je lus cette page. Je venais d'obtenir du colonel Pratt l'inscription funéraire de Bâbar et de ses descendants. Ce résumé d'une inscription de ce même Bâbar éveilla fortement ma curiosité, principalement par le rapport de style qu'elle semblait offrir avec les inscriptions des Achéménides. En tout cas, un document émané de l'auteur des *Mémoires*, du César de l'Inde, devait toujours avoir un prix inestimable. Je résolus de faire le possible pour me procurer copie de l'inscription.

Quelques mois plus tard, en janvier 1887, je rencontrai à Bombay un Persan de Shirâz, au service anglais, et membre de la Commission de délimitation des frontières, Navâb Mîrzâ Ḥasan ʿAlî Khân. Il revenait de l'Afghanistan et je lui demandai s'il avait connaissance de cette inscription de Qandahâr. Il m'apprit que dans la dernière occupation, un médecin anglais, le Dr Brereton, en avait pris une copie et un estampage qui devaient se trouver à Calcutta dans les papiers du quartier-maître général, le général Chapman. J'écrivis aussitôt au délégué militaire du Gouvernement de l'Inde, le général Chesney,

[1] *Journal of a political mission to Afghanistan in 1857*, p. 233; London, 1862.

que j'avais eu le plaisir de rencontrer à Lucknaw quelques mois auparavant et qui n'est point seulement une haute autorité militaire, mais un lettré de premier ordre et l'un des hommes qui s'intéressent le plus à l'histoire intellectuelle de l'Inde. J'avais quitté l'Inde quand la réponse m'arriva à Paris le 8 mai 1887. Le général Chesney avait dû attendre le retour du général Chapman qui était en congé; le général Chapman n'avait pu que le renvoyer au *Foreign Office*. Là on lui avait répondu que M. Brereton avait quitté l'Inde en emportant avec lui la copie et l'estampage et qu'il était mort à Baghdad en 1880 ou 1881 : toute trace de ses papiers était perdue. Je dus donc renoncer pour l'instant à ma poursuite.

Durant mon séjour à Abbottabad, j'avais rencontré un jeune officier d'un grand talent et d'un grand avenir, le lieutenant F. Archer, en garnison à Kohat, mais qui était venu passer deux mois à Abbottabad pour étudier l'afghan avec le même *munshi* que moi. J'étais resté en correspondance avec lui et j'appris l'an dernier qu'il était nommé agent politique de l'Angleterre à Quetta dans le Belûcistân. Or, depuis 1881, l'agent anglais à Quetta entretient un correspondant indigène à Qandahâr. On se rappelle que l'une des causes de la guerre de 1879 avait été le refus de l'émir Shîr ʿAlî de recevoir un représentant du Gouvernement anglais dans les grandes villes de l'émir, à Kâbul, Hérat, Ghaznîn et Qandahâr. A la chute de Shîr ʿAlî, il se fit un com promis entre le nouvel émir et l'Angleterre, et l'émir

'Abdul Rahman autorisa le Gouvernement de l'Inde à entretenir dans les principales villes un correspondant indigène chargé de l'informer des nouvelles du pays, un *khabarnivîs*. J'écrivis donc dans les derniers jours de mars 1889 au lieutenant Archer pour lui signaler l'inscription de Qandahâr, et lui demander s'il lui serait possible d'obtenir un estampage ou au moins une copie de l'inscription, par l'intermédiaire de son *khabarnivîs :* « Je crains bien, me répondit-il, en date du 3 mai, qu'il ne soit au-dessus de la philosophie de Mirza Mahomed Takki, notre correspondant de Qandahâr, de prendre un estampage ou une photographie de l'inscription de Baber. Je lui ai écrit néanmoins d'en faire une copie exacte, et je pense qu'il pourra vous donner quelque chose qui vous soit utile. C'est un homme passablement intelligent, bien que le persan de ses lettres ne soit pas toujours d'une pureté sans tache. » Quinze jours après, le 13 juin, je recevais, avec une nouvelle lettre de M. Archer, une copie admirablement nette de l'inscription, en trois pages et demie in-4° : « Je vous envoie, m'écrivait M. Archer (19 mai, camp de Duki), le résultat des labeurs de Mirza Mahomed Takki, avec une lettre où il explique la raison de certaines lacunes. Je trouve l'expression *jahal-i-tabakar* excellente, appliquée à l'Afghan ordinaire.

« Je n'ai pas eu le temps d'examiner de près l'inscription ; mais d'après une lecture rapide, il me semble que le Mirza a accompli sa tâche avec soin et je pense que vous trouverez le résultat utile. Le

tout a un air merveilleusement moderne; les principales cités de l'Hindostan semblent avoir bien peu changé depuis ce temps, bien que Calcutta, Madras et Bombay brillent par leur absence (pour ne point parler de Quetta et d'Abbottabad). »

Voici la traduction de la lettre du Mirza:

*A l'éminent, illustre, noble, généreux et bon M. Archer.....*

Honoré Seigneur,

Conformément à votre lettre en date du 25 avril 1889, et relative à la copie de l'inscription de la chambre voûtée (*ravâq*) de Qandahâr, connue sous le nom des Quarante Degrés [1]. Ne voyant personne que je pusse charger en toute sécurité de copier l'inscription en question et qui pût la copier exactement conforme à l'original, votre serviteur y est allé lui-même et, à force de temps et de peine, j'ai, autant que cela se pouvait, fait une copie conforme à l'original. Mais c'est grand dommage que des imbéciles malfaisants, de Qandahâr, ont absolument détruit et effacé, à l'aide de pioches et autres instruments, une inscription qui était à l'extérieur du Ravâq, sans en laisser une trace qu'on pût même lire par conjecture. L'inscription effacée vient après la phrase relative à Muḥammad ʿAskarî, établi par son frère gouverneur de la province de Qandahâr, ainsi qu'il est écrit dans l'inscription intérieure: « Dans le temps du gouvernement de ce prince illustre en l'an neuf cent trente... » Le reste de la phrase qui était à l'extérieur du Ravâq est absolument effacé [2].

[1] رواق مشهور به چهل زینه قندهار. Le *cihal zîna* est évidemment identique au *cihal dukhtarân* « les quarante sœurs » du plan de Qandahâr dans la géographie d'Élisée Reclus.

[2] ولیکن بسیار افسوس است که جهّال تبه‌کار قندهار یك کتبهٔ خارج رواق را به تیشه وغیره آلات بالکل محو وحك نموده اند که هیچ اثری نکذاشته اند که مظنونًا هم خوانده شود وآن کتبه حك شده عقب

Il y a deux autres passages où il y a des mots effacés : mais comme il n'y a guère plus d'un mot d'effacé, j'ai, d'après le contexte, restitué par conjecture le mot effacé et l'ai écrit en encre violette avec une plume légère. La copie de l'inscription en question est exactement semblable à l'original.

Cette lettre à votre Seigneurie est datée 11 mai 1889, de l'ère de Jésus. Lettre de Mîrzâ Muḥammad Taqî, de Qandahâr. Je n'ai rien de plus à vous dire.

## I

Nous pouvons à présent aborder l'inscription elle-même, dont voici le texte :

در تاریخ سیزده شهر شوال سال نهصد وبیست وهشت
عالیحضرت گردون بسطت مملکت پناه معدلت شعار مکرمت
اثار نوین بزرگ کامکار اعتضاد سلاطین گردون اقتدار ملاذ
قیاصره گیتی مدار شهسوار مضمار عدل واحسان اعدل
اکاسره زمین وزمان المظور بانظار[1] . . . . ت الله ابو الغازی
ظهیر الدین محمّد بابر پادشاه خلد الله ملکه وسلطانه فتح
قندهار نمود ودر همین سال امر عالی به بنای این رواق
جهان نمای که سر رفعتش بمحاذات ایوان اوان رسیده

فقره محمد عسکری است که از طرف برادر خود به ایالت قندهار مقرر
بود چنانچه داخل رواق نوشته شود که در ایام ایالت این شاهزاده
عالیشان در نهصدوسی وبقیه این فقره که در خارج رواق ثبت بوده
بالمرّه حك نموده اند

[1] Lacune de quelques lettres : voir les notes de la traduction.

شرف نفاذ یافت واتمام انرا باهتمام فرزند همایونش محمّد کامران بهادرکه شرفات کاخ عدالتش ازین نُه طاق در کذشته وبر حسب اشارت علیّه بی توقّف مهندسان صاحب هنر و استادان ماهر دانشور در ساعتی خجسته و طالع فرخنده اساس انرا طرح انداختند و عمله وتیشه کاران چابك دست که هر یك سر آمد کشوری و یکانه مملکتی بودند دقاق خداقت و مهارت در احداث آن بظهور رسانیدند واز میامن التفات شاهزاده فیروزبخت که ضمیر منیرش مطرح الانوار آلهی است در نهصد وسی وسه این عمارت سپهر فرسای باتمام رسید وچو . . . . شا[1]. . . .

مشار الیه ایالت مملکت قندهار را به برادر ارجمند سعادت یار مرحمت اثار معدلت شعار محمد عسکری بهادر طول عمرهُ و افاض علی العالمین برّهُ واحسانه تفویض فرمود ودر ایّام ایالت این شاهزاده عالیشان در نُهصد وسی . . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

منقوش مرات ضمیر ارباب دانش میکرداند که مملکت قندهار در قبضه تصرّف ابای بندکان حضرت شاهنشاه جم جاه

[1] Voir les notes de la traduction.

فلك بارگاه خلافت پناه ظل الله جلال الدین محمد اکبر
پادشاه غازی خلّد ملکهُ بود ودرحینی که رایات کشور
ستانی جنت اشیانی محمد همایون پادشاه غازی طیّب الله
ثراه وجعل الجنته مثواه بمیامن توفیقات ربّانی و تائیدات
سبحانی تسخیر دهلی نمود دیار قندهار از تصرف این
دودمان بیرون رفت وچون اقبال ودولت شاهنشاهی اکثر
اقالیم ربع مسکون را که طول آن از حدود سراندیب
وادیسه وبندکوراکات وکور وبنکاله تا تتّه وبندر لاهری
وهرمز که مسافت ان قریب دو ساله راه می شود و عرض
آن از کابل و کشمیر تا سرحدّ دکن وبرار که قریب یکنیم
ساله راه باشد مسخر کردانید در سنه هزار ودو مملکت قندهار
در حیطه تصرّف غلامان درگاه خلایق پناه در آمد ومخفی
نماند که ما بین حدود مذکوره ولایات وشهرها و قلعهها
بسیار وتعداد انها دشوار بود بایراد بعضی اختصار نموده
شد و تفصیل آن این است ادیسه جکنات ستکانو چتکانو
بردوان سلیمان آباد پیرنیه سنارکام کوراکات شیرپور میرچه
پرنییه تاج پور کور تانده اک محل منکیر بهار ترهت حاجی پور بیه
ره تال سهسرام چوسا غازی پور چنار بنارس جونپور کر

مانك‌پور کالپی کلینجر اتاوه قنوج لکنود اود بهرایج سنبل

امروهه بداوون کول جلالی شمس اباد اکره کوالیار چندیری

رایسین سارنك‌پور اجین مالومندو هندیه برار اسیر

وبرهان‌پور تطربار[ر]صورت بروج برودة محمداباد کنبایت دیو

جوناکر نوانکرجام کچ کنکار احمداباد ایدر پتن بهرواله جالور

سروهی میرته جودپور جسلمیر ناکور نارنول اجیر رن‌تپور لنبلمیر

چتور بیانه فتحپور متره دهلی پانی‌پت ماهم حصار فیروزه تانیسر

سرهند تجاره سلطان‌پور جلندر لاهور کلانور نکرکوت

رهتاس اتك جمو جلال‌اباد بهیره غزنین شور پتن شیخ فرید

ملتان دودای اچه بکر سهوان عمرکوت تته

امید که عنقریب اکثر اکناف عالم از تائید بخت و اقبال
حضرت ظلّ اللّهی وشاهزاده‌های کامکار کردون اقتدار عالم
مدار شاه سلیم وشاهمراد ودانیال شاه وخسرو شاه وپرویز
شاه مسخّر اولیای دولت بیزوال کردد امین یا ربّ العالمین

تمت فی سنه هزار وهفت

پوشیده نماناد در زمانی که اعلیحضرت خاقانی حکومت
قندهار را به نوّاب نامدار شاه بیك خان کابلی مفوض

فرموده بودند بنده درگاه محمد معصوم بن سید صفائي ابا وبن
سید شیر قلندر بن سید حسین زنجیرپای ابن بابا حسن
ابدال جداً والنامی تخلصاً والبکری مسکناً در سلك امرا
نامدار بکومك قندهار آمده روزی باین شر منزل عالی رشید
چون از ممالك محروسه غیر قندهار در انجا مرقوم ندید
بنابران پارهٔ از شعرها در این رواق ثبت نمود بدعائي حضرات
اختصار کرد لمحرّره من کتاب حسن وناز

نشان مظهر حق شاه اکبر
تعالی شانه الله واکبر
درین خمخانه تا مهرست ساقی
بدوران جام عمرش باد باقی

وله من کتاب مثنوی

رای قصور ذاتش با مهر همنشین باد
نامش بجهان ابد قرین باد

N'ayant reçu qu'une copie de l'inscription et non un fac-similé, nous ne pouvons dire si la disposition extérieure indique des divisions naturelles. Mais l'examen interne indique suffisamment que nous avons affaire, non pas à une inscription continue,

mais à plusieurs inscriptions indépendantes, émanant de personnages différents et appartenant à des époques différentes, quoique toutes relatives à l'histoire de Qandahâr.

II

La première partie date de Bâbar : c'est une inscription officielle, destinée à faire l'histoire du monument même qu'elle décore. Elle est conçue dans ce style de rhétorique à outrance qui caractérise la chancellerie persane des Tîmûrides et qui offre un contraste si frappant avec la simplicité et le naturel qui font le charme des *Mémoires* de Bâbar. Le triomphe de ce style est de voiler et d'obscurcir un minimum de faits sous un maximum de métaphores et d'effacer la physionomie des personnages sous un maquillage d'épithètes. Rien ne ressemble moins au style de Bâbar que celui de ses chanceliers : mais comme notre inscription se rapporte à une époque de sa vie pour laquelle les *Mémoires* présentent une lacune, à défaut de la page pleine de faits, de vie et d'humour, dictée par le héros entre deux batailles ou deux orgies, on est aise d'avoir la période solennelle du pédant officiel. Voici la traduction de cette première partie de l'incription :

Le treize du mois Shavvâl de l'année Neuf cent vingt-huit, Sa Majesté, qui a l'immensité du Firmament, en qui l'Empire a son refuge, qui est revêtue de Justice [1], qui déploie sa

[1] معدلت شعار, littéralement, «qui a la justice pour chemise»;

Générosité; le Prince puissant et prospère, dont les sultans sollicitent le secours, qui a la toute-puissance du Firmament, qui est l'asile des Césars, qui a l'Univers pour lieu de résidence; le Royal Cavalier du champ de course de la Justice et de la Bonté; le plus juste des Kesras de la Terre et du Temps, que regarde le regard[1] [de la Faveur] de Dieu;

L'Empereur ABÛL GHÂZÎ ẒAHÎR-UDDÎN MUḤAMMAD BÂBAR — que Dieu prolonge son règne et sa souveraineté! — s'empara de Qandahâr.

Et en la même année fut promulgué l'ordre auguste de construire cette chambre voûtée, image du monde, dont l'élévation approche celle du Palais du Ciel.

Et elle a été achevée[2] par les soins de son fils auguste, Muḥammad Kâmrân Bahâdur, ce prince dont la Justice est un édifice dont les créneaux dépassent les neuf voûtes du ciel. Conformément à l'ordre suprême, sans délai, des ingénieurs de talent et des artistes habiles et savants, dans une heure bienheureuse et sous un horoscope favorable, en ont jeté les fondements; et des ouvriers et des terrassiers à la main agile, dont chacun était le plus éminent d'une province et unique dans un pays, ont déployé leur ingéniosité, leur habileté, leur capacité à la production de cette œuvre. Et par la bienheureuse faveur du Prince Royal, à la fortune victorieuse, dont l'intelligence illuminée est le lieu où se reflètent les lumières

شعار est le vêtement qui touche directement le corps, la chemise intérieure, par opposition à دثار, le vêtement le plus extérieur.

[1] Lacune d'un mot dans le texte après le mot بانظار; le mot perdu se termine par ت et est évidemment un substantif abstrait arabe. Muḥammad Taqì met en note dans sa copie بعد از این کلمه چیزی حك و محو شده شاید بانظار عنایات الله بوده است «Après ce mot, il y a quelque chose d'effacé : il y avait probablement بانظار عنایات الله ».

[2] اتمام آنرا باهتمام « son achèvement (eut lieu) par les soins », etc. Remarquez la construction de اتمام avec l'accusatif آنرا; le substantif a conservé la forme verbale; littéralement « l'action de l'achever ».



IMPRIMERIE NATIONALE.

**divines, en l'an Neuf cent trente-trois, cet édifice qui touche le ciel a été terminé.**

Dégagée des arabesques de la phrase et réduite à sa substance, cette inscription revient à ce qui suit :

Le 13 Shavvâl 928 de l'hégire, c'est-à-dire le 6 septembre 1522, l'empereur Bâbar s'est emparé de Qandahâr. La même année, il ordonne de tailler dans le rocher qui domine Qandahâr un monument destiné à commémorer cette conquête. Le monument est exécuté en cinq ans, sous la direction du prince royal Kâmrân, gouverneur de Qandahâr : il est achevé l'an Neuf cent trente-trois, c'est-à-dire en 1526-1527.

La prise de Qandahâr forme un point tournant dans la carrière de Bâbar et, par suite, dans l'histoire de l'Inde, et c'est pourquoi, sans doute, il jugea qu'elle valait la peine d'être rappelée par un monument durable. On sait que ce merveilleux roman d'aventures qui s'appelle la vie de Bâbar se divise en deux parties. Dans la première partie, l'arrière-petit-fils de Tamerlan, laissé à l'âge de douze ans (900 H. = 1494) héritier du petit khanat de Farghâna, sur le haut bassin de l'Iaxarte, lutte obscurément, avec des alternatives sans fin, contre ses innombrables cousins Tîmûrides ou contre ses oncles, qui essayent de le dépouiller ou qu'il essaye en retour de dépouiller des débris de royauté qu'ils se sont taillés dans la décomposition de l'immense empire de Tamerlan. Il use son enfance et sa jeu-

nesse dans des aventures sans issues, tour à tour conquérant de Samarqand, la capitale de Tamerlan, maître de la Sogdiane, chef d'armées, et fugitif, seul, sans asile, passant des années dans la montagne, songeant à se réfugier en Chine. En 910 (1504), dans une éclaircie de fortune, à la faveur d'une révolution à Balkh, il s'empare de la Bactriane; et de là, comme jadis les rois grecs, franchit le Caucase indien et s'empare de Kâbul. Mais bientôt une nouvelle vague, et la dernière, de la grande invasion, celle des Uzbeks, conduits par un chef de guerre, qui est l'égal de Bâbar, Shaibânî Khân, inonde la Transoxiane et déborde sur la Bactriane. Ce désastre, qui brise toutes les communications entre Bâbar et le berceau de sa famille et le rejette pour toujours au delà de l'Hindû Kûsh, est le commencement de sa fortune et va faire de l'aventurier sans lendemain le maître de l'Inde.

Une fois maître de Kâbul, il fallait, s'il voulait aller de l'avant ou simplement s'il voulait subsister, se rendre maître de Qandahâr. Son grand rival Uzbek, Shaibânî, venait d'envahir le Khorasan et avait chassé les Tîmûrides de Hérat : la route demi-circulaire de Hérat à Kâbul passe par Qandahâr et si Bâbar lui laissait prendre les devants, il allait le retrouver devant lui et se trouver acculé contre le Caucase indien, sans avoir la ressource de le franchir de nouveau, puisque le versant nord était aux mains de son rival. D'autre part, Qandahâr venait d'être arraché à une branche tîmûride par une

famille turque, les Arghûns, et devant ces usurpateurs, Bâbar se considérait comme l'héritier légitime du bien familial. Enfin, rêvant déjà de chercher fortune du côté de l'Inde, il ne devait pas laisser les routes qui y conduisent de Qandahâr dans des mains autres que les siennes. Sa sécurité personnelle, ses prétentions héréditaires et ses rêves d'avenir s'accordaient donc à lui montrer dans Qandahâr la clef de la situation. Il lui fallut dix-huit ans pour la saisir. Dès 911 (1505), l'année qui suit la prise de Kâbul, il marchait sur Qandahâr. Deux ans après, en 913 (1507), la trahison lui ouvre les portes de la place qu'il abandonne à son frère Nâçir Mîrzâ, après avoir pillé le trésor royal[1]. Sa retraite rapide était causée par l'approche du prince des Uzbeks qui accourait à marches forcées pour l'enfermer dans Qandahâr : l'Uzbek arriva trop tard, mais fit du moins capituler Nâçir Mîrzâ et rétablit la dynastie des Arghûns. La bonne fortune de Bâbar le délivra en 916 (1510) de son redoutable rival : l'Uzbek était allé se heurter à l'Occident contre la Perse qui venait de renaître et redevenait conquérante sous les auspices du grand Sofi, Shâh Ismâîl : Shaibânî s'était brisé dans le choc. Bâbar, allié aux Persans, veut profiter de l'occasion pour reprendre ses vieilles tentatives sur la Sogdiane et Samaarqnd : il use plusieurs années sur ce terrain qui lui est toujours fatal et se résigne enfin à chercher au midi la fortune qui le

[1] *Mémoires*, tr. Pavet de Courteille, II, 22-24.

fuit sur le sol natal. Le prince arghûn qui régnait à Qandahâr, Shâh Beg, comprit qu'il était condamné par les revers de Bâbar dans le Nord, et pour se préparer un abri en cas de malheur, s'empara du territoire de Sîbî, d'où il pourrait se rabattre sur le Sind et se refaire là un royaume. Telle est la marche ordinaire de l'échiquier historique dans cette partie de l'Asie, où, depuis les rois grecs de Bactriane, on voit toujours le vaincu du Nord refaire sa fortune aux dépens du Sud. En 919 (1513), Bâbar marcha en effet sur Qandahâr, à la tête d'une armée formidable : mais devant la place il est arrêté par la fièvre et se laisse sans peine acheter sa retraite. Il reparut bientôt devant Qandahâr et la soumit à un siège en règle. L'histoire de ce siège qui semble avoir duré des années est peu connue : les *Mémoires* manquent pour cette époque, et les historiens indiens s'accordent peu sur les dates : les uns donnent, pour la reddition de Qandahâr, l'année 922 (1516), les autres 928 (1522)[1]. Notre inscription tranche la question et nous fournit un point ferme dans la chronologie de Bâbar, en donnant la date exacte : 13 Shavvâl 928, c'est-à-dire le 6 septembre 1522.

Maître de Kâbul et de Qandahâr, Bâbar tenait les deux grandes routes de l'Inde et pouvait s'engager sans crainte dans la grande aventure. Quatre ans plus tard, en 1526, il était maître de l'Inde, et l'empire du Grand Mogol était fondé : il devait durer

[1] Erskine, I, 282.

trois siècles et demi et donner à l'Inde la plus belle et la plus brillante période d'unité et de civilisation qu'elle ait connue de longtemps.

Bâbar avait trop souvent et depuis trop longtemps essayé de saisir Qandahâr pour ne pas sentir tout le prix de sa conquête. Artiste comme il était, il devait être frappé de la position pittoresque de Qandahâr et en tirer parti. Qandahâr s'étend dans la plaine immense, au pied d'une roche presque à pic : du haut de ce rocher la vue embrasse, d'un côté, toute la ville qui se déroule dans la plaine, et, de l'autre côté, les eaux de l'Arghandâb, l'Arachotus des Grecs, la Harahvati de l'Avesta, qui coule dans des prairies et des jardins merveilleux et va rejoindre au loin le Helmend; sur les collines voisines s'élevait depuis un demi-siècle la tombe du grand saint de Qandahâr, Hasan Abdâl, le héros de mille légendes qui se sont répandues avec son culte jusqu'à l'extrémité de Panjâb, et dont tout Qandahâr, hommes et femmes, va en prières tous les jeudis visiter la tombe. C'est au sommet de ce panorama sans pareil que Bâbar, peut-être inspiré par le souvenir des Sassanides et de la Voûte de Khosrau (Tagi Kesra), éternisait le souvenir de sa victoire, en taillant dans le roc cette voûte qui, du haut de la montagne, dominait la ville et proclamait sa conquête. Les deux léopards accroupis aux deux côtés de la chambre et prêts à bondir sur la ville exprimaient aussi en langue héraldique la victoire de Bâbar : le nom de Bâbar signifie « léopard ».

Cette première partie de l'inscription date certainement de Bâbar[1]. L'empereur y est nommé avec les bénédictions que l'on réserve aux vivants : « que Dieu prolonge son règne » ! Elle date sans doute de l'année même de l'achèvement du monument, 933 (1526-1527). Elle émane du prince royal Kâmrân, fils de Bâbar, qui lui avait confié le gouvernement de Qandahâr.

La suite de l'inscription, malheureusement mutilée, se rapporte à des événements postérieurs à la mort de Bâbar. Voici les lignes qui en formaient le commencement :

Et lorsque[2] le [Prince royal] ci-dessus nommé laissa le gouvernement de la province de Qandahâr à son frère cadet, qu'accompagne la Félicité, qui laisse la Générosité comme

[1] Elle n'émane point de lui, ou du moins elle n'en émane qu'indirectement. Je ne connais point d'inscription venant de Bâbar lui-même : celle de la mosquée de Sambhal est un faux d'il y a une trentaine d'années (*Archæolog. Surv.*, XII, 24). Bâbar lui-même en signale une qu'il a laissée sur la route de Bâdij à Kâbul, à la date de 913, mais dont son sens artistique n'était point satisfait : « Quelques jours après, quoiqu'on fût au milieu de l'hiver, nous opérâmes notre retour à Kâbul par la route de Bâdij. Je fis graver sur la pierre, au-dessus de Bâdij, la date de mon passage à cet endroit. L'inscription, tracée par Hâfiz, fut gravée par Ustâd Shâh Muhammad, le graveur, qui se pressa trop et ne réussit pas bien » (*Mémoires*, II, 32). Il serait intéressant pour la critique calligraphique de la retrouver et d'en prendre l'estampage.

[2] Lacune de quelques syllabes : la copie porte وچو... شا... : Muhammad Taqî met en note : درین جای بعضی حروف را محو ساخته اند شاید چون شاهزاده بوده باشد « Ici on a effacé quelques caractères : il y avait sans doute, شاهزاده ».

trace de son passage, qui est revêtu de Justice, MUHAMMAD ʿASKARÎ BAHÂDUR — que Dieu protège ses jours et répande sur les mondes sa bonté et sa bienfaisance! — et que, dans le temps du gouvernement de ce prince illustre, en l'an Neuf cent trente...

Bâbar était mort quatre ans après la construction du monument, l'an 937 (26 déc. 1530). Il laissait quatre fils : Humâyûn, qui lui succéda sur le trône; Kâmrân, qui régnait presque indépendant à Kâbul et Qandahâr, et Mîrzâ ʿAskarî et Mîrzâ Hindâl[1], qui étaient restés sans apanage. Kâmrân, maître de Kâbul et de Qandahâr, arrache le Penjâb à la faiblesse de Humâyûn et forme un état aussi puissant que celui de l'empereur. Les deux autres frères, ʿAskarî et Hindâl, passent tour à tour au parti de l'un et de l'autre, et leurs évolutions forment un des éléments les plus compliqués de l'imbroglio politique qui suit la mort de Bâbar et aboutit à la restauration de l'empire afghan et à la chute momentanée de la dynastie mogole. On sait que Humâyûn, à son avènement, avait donné à ʿAskarî la province de Sambhal, au nord de l'Inde : notre inscription prouve qu'Askarî ne s'en contenta pas et nous le montre gouverneur de Qandahâr, au nom de Kâmrân, entre l'année 937, date de la mort de Bâbar, et l'année 939[2].

[1] Voir son épitaphe dans les *Inscriptions de Kâbul*, I. I.

[2] Notre inscription étant dans la dizaine de 30.

## III

Après cette lacune, l'inscription change absolument de caractère. Nous nous trouvons transportés à soixante-dix ans de là, en plein règne de l'empereur Akbar. Non seulement Bâbar est mort, mais son fils Humâyûn a déjà les épithètes d'apothéose : il est dit *jinnat âshyânî,* c'est-à-dire qu'il « a son nid dans les jardins du Paradis ». Les bénédictions que l'on décerne à des vivants sont données cette fois à l'empereur Akbar et à ses fils les princes royaux; enfin la date donnée à la fin de l'inscription, 1007 (1598-1599), nous reporte à la quarante-quatrième année du règne d'Akbar (963-1014 = 1556-1605). D'autre part, l'inscription n'est pas officielle; elle n'émane point d'un ordre princier; c'est l'œuvre d'un particulier, c'est une démonstration de courtisan. L'objet que l'écrivain se propose est d'indiquer les vicissitudes de Qandahâr, de Bâbar à Akbar, de donner l'énumération des provinces de son maître, et enfin de se faire une réclame à lui-même.

L'histoire de Qandahâr sous Humâyûn évoquait des souvenirs peu agréables pour l'orgueil du Grand Mogol. Humâyûn, chassé de l'Inde, s'était réfugié à la cour de Perse et avait été accueilli par le grand Sofi, Shâh Tahmâsp, avec une générosité fastueuse et humiliante, assez semblable à celle que Louis XIV devait bientôt offrir à Jacques II. Shâh Tahmâsp lui avait promis son appui pour le rétablir sur le trône, mais à deux conditions : le shiisme deviendrait la

religion d'état de l'Inde et la province de Qandahâr reviendrait à la Perse. Humâyûn promit tout [1]. Il marcha sur Qandahâr avec ses alliés persans, y assiégea son frère ʿAskarî qui capitula, remit fidèlement la ville au fils du roi de Perse, le prince Murâd Mîrzâ (952 H. = 1545); mais le prince étant mort subitement, Humâyûn, se considérant dégagé et se prétendant appelé par les habitants opprimés, surprend la garnison persane, la massacre et reprend toute la province. Ce ne fut pas pour longtemps : la Perse la reprit bientôt et la garda pendant les troubles qui remplirent la minorité d'Akbar. Des troubles analogues, se produisant en Perse durant la minorité de Shâh ʿAbbâs, rendirent l'avantage à Akbar et l'an 1002 (1594) Qandahâr revenait aux mains du Grand Mogol. C'est alors qu'un fonctionnaire du Grand Mogol à Qandahâr prit la fantaisie de graver l'inscription qui suit :

J'imprime [2] dans le miroir de l'intelligence des savants que le royaume de Qandahâr avait été dans la possession des

[1] Suivant les ingénieuses combinaisons de M. Reginald Stuart Poole (*Catalogue of Persian coins*, p. XXIX), Humâyûn, en promettant acte de foi shiite, ne faisait que remplir les engagements contractés par son père Bâbar envers Shâh Ismâʿîl, le père de Tahmâsp, dont il avait été le vassal.

[2] Littéralement : «*il* fait représenté dans le miroir»; *il* désigne Maʿçûm, l'auteur de cette partie de l'inscription, peut-être désigné plus explicitement dans une ligne perdue. Mais il est très probable que nous avons ici le commencement de l'inscription. Cet *il* est un *il* de politesse et d'humilité; le Persan hait le moi; il ne dit pas «moi, je»; il dit *banda* «votre serviteur»; il ne dit pas می گویم «je dis», mais عرضی می شود «on présente la pétition suivante».

ancêtres de Sa Majesté, le Roi des Rois, qui a la dignité de Jim, qui a le Firmament pour cour, qui est le lieu de refuge du Khalifat, l'Ombre de Dieu, JALÂL UD-DÎN MUḤAMMAD AKBAR, Empereur et Conquérant, que Dieu prolonge son règne! Mais au moment où les bannières de conquête de l'Empereur Conquérant Humâyùn, qui a pour nid le Jardin du Paradis[1] — que Dieu parfume son tombeau et fasse du Paradis sa demeure[2]! — par la bienheureuse faveur du Seigneur et l'assistance du Tout-Glorieux, mirent le siège devant Delhi, le pays de Qandahàr sortit de la possession de cette famille. Mais la fortune et la prospérité de l'Empereur réduisirent la plupart des pays formant le quart habité de la terre[3], sur une longueur qui s'étend des limites de Serandîp, Adîsa, et Bandakûrà, Kàt, Gòr et Bangàla[4] jusqu'à Tatta[5],

[1] جنت آشیانی C'est l'épithète encore donnée à Humâyûn dans l'épitaphe de son fils Mîrzâ Ḥakîm (*Journal asiatique*, l. l.). Au contraire le titre paradisiaque de Bâbar est فردوس مکانی «qui a le Paradis pour demeure» (tombe de Bâbar et mosquée funéraire; *ibid.*). Chacun des empereurs mogols avait son titre d'outre-tombe spécial, à la façon des empereurs de Chine et des rois d'Égypte.

[2] Les saints vivent sous la tombe (de là les innombrables *Pir Zinda* پیر زنده, «saints vivants», dont on rencontre la tombe dans l'Inde): par suite leur corps est soustrait à la corruption. Ainsi en advint-il chez les chrétiens à saint François. . «Là, dans son église deux fois souterraine, seul avec quelques cierges jusqu'au jour du jugement, François vivant est debout, sur l'autel de marbre, sans avoir senti la corruption, les mains jointes, les cinq plaies dégouttantes de sang» (E. Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 349).

[3] Dans la géographie arabe, le continent forme un quart de la terre; la mer couvre les trois autres.

[4] *Ceylan, Orissa* (Oṛîsâ; noter que notre inscription, étant écrite avec l'alphabet persan usuel, ne distingue pas les cérébrales des dentales, ni les aspirées des simples), *Bancoorah*, *Kât* (? ou *Kâṭ*, *Khât*, *Khâṭ*, *Gât*, *Gâṭ*, *Ghât*, *Ghâṭ*), points extrêmes de la frontière orientale.

[5] *Thatha, Bandar Làhari, Hormuz.* — Les points extrêmes à l'Occident. *Bandar Làhari* est l'ancien port de l'Indus, remplacé par *Karaci:* lui-même remplaçait *Daibal* (Elliot, *History of India*, I, 377).

Bandar Lâhari et Hormuz, distance qui est à peu près de deux années de marche; et sur une largeur qui va de Kâbul et Kashmir jusqu'à l'extrémité du Dekan et de Berâr, ce qui fait à peu près une demi-année de marche. Alors, en l'année Mille deux [1], le royaume de Qandahâr tomba dans la possession des esclaves du seuil de Celui qui est le refuge des créatures [2]. Il ne doit point rester caché qu'à l'intérieur des limites citées; les pays, les villes et les forteresses sont en grand nombre, et il est difficile de les énumérer toutes : on n'en a cité que quelques-unes et en voici la liste :

Adisa, Jagnât [3], Satgânv [4], Catgânv [5], Bardvân, Sulaimân-âbâd, Sunârkâm [6], Gorâgât [7], Shîrpûr Mîraca [8], Parînîa [9], Tâj-pûr, Gôr [10], Tandâ [11], Ag-Mahal [12], Mungîr, Bâhar, Tirhut, Ḥâjî-pûr, Biyat [13], Rah Tâl (?), Sahasrâm, Causâ, Ghâzi-pûr, Cunâr, Banâras, Jaunpur, Kar(?)Mânik-pûr [14] Kâlpî, Kalînjar, Atâ.a, Qanôj, Laknôd, Ôd [15], Bharâic, Sambal [16],

[1] Non pas 1003 comme dans Blochmann (*Aini Akbari*, p. 313).

[2] C'est-à-dire des ministres de l'Empereur.

[3] *Orisâ, Jagnâth.*

[4] *Sâtgâon* «les sept villages», ancienne capitale commerciale du Bengale, ruinée par Hûglî, depuis le XVII[e] siècle (Hunter).

[5] *Chittagong?*

[6] *Sônargâon*, ancienne capitale mahométane du Bengale.

[7] *Gorâghât*, aujourd'hui en ruines, dans le district de Dinâjpur; dépossédé pour Dacca par Jahângîr (Hunter).

[8] Dans le district de Bogra (Bengale), nommé *Shîrpûr Mîrca* (*Ceerpor Mirts*, sur la carte de Van den Broucke, 1660), pour le distinguer de Sherpur, dans le district de Maimansing (Hunter).

[9] *Purniya.*

[10] *Gôr*, capitale du Bengale sous la dynastie nationale. En ruines.

[11] *Tândân* ou *Tândâ*, capitale du Bengale après Gor. En ruines.

[12] Aujourd'hui *Râj-mahal;* choisi pour capitale du Bengale par Mân Singh, le général d'Akbar.

[13] *Bihîyâ.*

[14] *Kar* = *garh* «Fort» (?).

[15] *Etâva, Kanoj, Laknauti, Oudh.*

[16] *Sambhal.*

Amrôhah, Badaôn, Kôl Jalâlî[1], Shams-âbâd, Agra, Gvâlyâr[2], Bîrvanj (?), Candêrî, Râisîn, Sârang-pûr, Ujain, Mâlva Mandû[3], Handya, Barâr, Asîr u Barhânpûr[4], Tatarbâr (?), Çûrat, Brôj[5], Barôda, Muhammad-âbâd (?), Kambâyat[6], Diu, Jûnâgar[7], Navânagar Jâm[8], Kac Kangâr[9], Ahmad-âbâd, Edar, Patan Baharvâla[10], Jâlôr[11], Sirôhî, Mîrta, Jôd-pûr, Jasalmir, Nâkôr (?), Nârnôl (?), Ajmîr, Rantambhor, Lanbalmîr(?) Citôr, Biyâna, Fathpûr, Mutra[12], Delhî, Pânîpat, Mâhim, Hiçâr Firôzâ, Tânîsar, Sarhind, Tajâra (?), Sultân-pûr, Jalandar, Lahôr, Kalânôr Nagarkôt, Rahtâs, Atak[13], Jamû, Jalâl-âbâd, Bhîra, Ghaznîn, Shôr Patan Shaikh Farîd[14], Multân, Dôdâî[15], Uc, Bakar, Sahvân, ʿOmar Kôt, Tatta.

J'espère que bientôt, par la grâce de la Destinée et de la

[1] Ancien nom d'*Alîgarh*.

[2] *Gvâlyôr* : ici nous entrons dans l'Inde centrale.

[3] *Mandû*, ancienne capitale musulmane du Mâlva.

[4] *Asîrgarh* et *Burhâmpûr*.

[5] *Bhrôc*.

[6] *Cambaye*. Dans ma copie, le point diacritique de ب manque. Nous entrons ici dans le Kathiâvâr.

[7] *Junâgarh*.

[8] *Navânagar des Jâm*. Les Jâm sont la famille régnante du Navânagar : Jâm Râval fonde la ville en 1540 (Hunter).

[9] *Kuch de Khangâr*; Khangâr était de la famille des Jâm, qui gouvernait le Kucch en trois branches : en 1540, Khangâr se rendit seul maître de tout le Kucch et c'est alors que Jâm Râval alla fonder Navânagar la nouvelle ville. (Voir la note précédente.)

[10] پتن بهروالہ. Faut-il corriger en *Pattan Anhilvâra* انهلوارہ, vieille capitale des Rajpût de 746 à 1194? Encore importante (Hunter, *Pâtan*).

[11] Nous entrons dans le Râjpûtâna.

[12] Nous entrons dans le Panjâb.

[13] *Rôhtâs*, *Attock*.

[14] Ici nous redescendons sur le Sindh.

[15] *Rôhri*.

Fortune de Sa Majesté, l'ombre d'Allah, et des Princes royaux prospères, qui ont la puissance du Destin, qui ont l'Univers pour résidence, SHÂH SALÎM, SHÂH MURÂD, DÂNÎÂL SHÂH [1], KHUSRAU SHÂH [2] et PARVÎZ SHÂH [2], presque tous les coins de l'Univers seront réduits aux mains des maitres de la Prospérité indéfectible [3].

Amen! Ô Maître des deux mondes.

Fini en l'année 1007.

Il ne faut pas laisser dans l'oubli qu'au temps où Sa Majesté Impériale dispensa le gouvernement de Qandahâr au Navâb illustre Shâh Bêg Khân [4], de Kâbul, l'Esclave du Seuil, Muḥammad Ma'çûm, fils de Sayyid Çafâi, petit-fils de Sayyid Qalandar, fils de Sayyid Ḥusain Zanjîrpâi, fils de Bâbâ Ḥasan Abdâl, nommé en littérature Nâmî, habitant Alangar, et qui est un des Émirs illustres, étant venu servir à Qandahâr [5], arriva un jour à cette demeure auguste. N'ayant vu citée là aucune des provinces, sauf Qandahâr, pour cette raison il a gravé une liste de villes sur ce Ravâq et il a béni en quelques mots Sa Majesté.

De l'auteur (cité) du livre *Ḥusn û Nâz*:

« Le roi Akbar est le signe en qui Dieu se manifeste : que Dieu exalte sa dignité et le rende grand!

« Dans cette taverne du monde tant que le Soleil sera l'échanson, puisse subsister dans le monde la coupe de ses jours! »

[1] Les trois fils d'Akbar; Shâh Salîm lui succéda sous le nom de Jahângîr.

[2] Fils de Salîm.

[3] Les ministres.

[4] C'est lui qui prit livraison de Qandahâr des mains de son possesseur actuel, Muzaffar Khân, petit-neveu de Shâh Tahmâsp.

[5] Ma'çûm emploie la même expression dans son *Târîkh* : چون در زمان خلافت پناهی کاتب به کمک انجا رفته بود (p. 87, b).

**Autre citation, de son *Masnavî* :**

**« Que la pensée de sa puissante nature réside avec le Soleil, que son nom entre dans le monde de l'éternité ! »**

Un commentaire de la liste géographique contiendrait toute l'histoire géographique de l'Hindoustan : nous nous sommes contentés d'identifier les localités disparues ou dont le nom a changé. Cette liste serait un bon point de départ pour remonter dans la géographie historique du moyen âge et pour descendre jusqu'à nos jours.

Le personnage qui a fait graver cette inscription et qui prend si grand soin de nous apprendre qu'il est poète et se fait à lui-même l'honneur de citer ses poésies sur le roc, n'est pas un inconnu. C'est un des *Di minores* de l'ère littéraire d'Akbar, sur lequel Blochmann a déjà rassemblé, dans son admirable *Aini akbari* (p. 514), des détails abondants que vient compléter notre inscription. Mîr Maʿçûm appartenait à une famille de Sayyids de Tarmiz, qui s'était établie plusieurs générations auparavant à Qandahâr : il descendait, comme on le voit par sa généalogie, du grand saint de Qandahâr, Ḥasan Abdâl. Son père s'était établi à Bhakkar, dans le Sind, et c'est là que Maʿçûm naquit. Grand amateur d'histoire, il alla chercher fortune auprès du Dîvân de Guzrate, Nizâm-uddîn, l'auteur du *Tabaqâtî Akbarî*. Akbar, auquel il fut recommandé, le nomma capitaine, s'attacha à lui, l'envoya en 1012 en ambassade à Shâh ʿAbbâs qui le reçut avec distinction.

A son retour, en 1015, Jahângîr l'envoya comme Amîn à Bhakkar, où il mourut.

Mîr Ma'çûm est connu comme poète et comme historien. Comme historien, il a écrit une histoire de son pays natal, le Sind (*Târîkhi Sind*). Comme poète, il a écrit, sous le nom de plume de Nâmî, un *Dîvân*, et un *Masnavî*, le *Ma'dan-ulafkâr*, composé sur le mètre du *Makhzan* de Nizâmî. Le *Riyâz ushshu'arâ* lui attribue encore un *Khamsa*, c'est-à-dire un groupe de cinq poèmes, composé sur le modèle du *Khamsa* classique de Nizâmî, et comprenant, d'après le Tazkira de Taqî : un *Masnavî*, correspondant au *Makhzan*; *Ḥusn û Nâz*, correspondant à *Yûsuf û Zalîkhâ*; la *Parî Çûrat*, correspondant à *Laila Majnûn*, et deux autres poèmes imités du *Haft Paikar* et du *Sikandar Nâma*.

« Mîr Ma'çûm était aussi un habile composeur d'inscriptions et le *Riyâz-ushshu'arâ* dit que dans ses voyages il était toujours accompagné de sculpteurs. De l'Inde à Ispâhân et Tabrîz, où il fut présenté à Shâh 'Abbâs, il y a des mosquées et des établissements publics en nombre, qu'il a décorés d'inscriptions métriques. Telle est l'inscription de la porte du fort d'Âgra, celle de la grande mosquée de Fatḥpûr Sikri, celle du fort du Mandu[1]. »

[1] Le sanctuaire de Shaikh Salîmi Chistî, le patron du successeur d'Akbar, porte une inscription du même Ma'çûm, gravée entre 1010 et 1014 (1601-1605) et dont Sayyid Aḥmad donne le texte dans son édition des *Mémoires de Jahângîr* (*Toozuk-i-Jehangîrî; Ally Gurh*, 1864; préface, p. 4, note).

L'*Histoire du Sind* de Ma'çûm est une des sources principales pour l'histoire du Sind et des régions limitrophes, en particulier de Qandahâr, sous les premiers Grands Mogols. Il est donc naturel de chercher dans ce Târîkh si l'on n'y trouverait point la mention de notre monument, lequel devait avoir un intérêt particulier pour notre auteur : Maʿçûm n'était pas homme à passer sous silence, s'il se présentait une occasion d'en parler, un monument où il avait trouvé le moyen d'associer son nom à celui de Bâbar. Cette attente n'est point déçue. Le troisième volume contient une *Histoire de Qandahâr*, où l'on trouve le passage suivant :

« A la colline appelée *Si-pûza*[1], on a creusé dans le roc par ordre de l'empereur Bâbar, habitant du Paradis, une haute chambre voûtée. Cette chambre est très élevée, et pour l'achever quatre-vingts tailleurs de pierre y ont travaillé tous les jours durant neuf ans[2]. C'est en vérité un endroit charmant, et comme il domine l'Arghandâb, et qu'il y a là beaucoup de jardins et de champs cultivés, beaucoup de gens s'y rendent au printemps; mais il est difficile d'y accéder, la montée étant trop difficile, et il y a des gens que la peur empêche d'y aller. On y a gravé une inscription aux noms de Bâbar Pâdshâh, et de ses fils actifs, Mîrzâ Kâmrân, Mîrzâ ʿAskarî et Mîrzâ Hindâl. Comme Sa Majesté Humâyûn, qui a son nid dans le Paradis, n'avait jamais visité ce lieu,

[1] « Trois museaux », dans Elliot, *Sîbûda*.

[2] Inexact : lire cinq ans (*vide supra*, p. 210).

son nom illustre n'a pas été gravé sur l'inscription et de toutes ses possessions Qandahâr était la seule place mentionnée. Quand je vins ici et n'y vis point le nom de feu l'Empereur et de son Divin successeur, ni le nom des milliers de villes, égales à Qandahâr et Kâbul, qui sont dans les mains de ses serviteurs, l'idée me vint qu'il convenait d'y inscrire le nom de ces princes et le nom des villes et des provinces royales aussi bien que le nom de son auguste fils, avec des milliers de cités et de royaumes tributaires comme Qandahâr et Kâbul. Je fis donc venir de Bhakkar un calligraphe et des tailleurs de pierre, et fis graver ici cette inscription et y mis le nom de feu l'Empereur et de Sa Majesté impériale, avec ceux des cités et des provinces dépendantes, du Bengale à Bandar Lâharî, de Kâbul et Ghaznî au Dekan. Il fallut environ quatre ans pour achever ce travail et l'on vint en foule pour le voir[1]. »

[1] Le passage est traduit dans Elliot, *The History of India*, I, 238. Je donne le texte d'après le manuscrit 43 de l'East India House dont je dois communication à la complaisance de M. Rost. ويك عمارت پيش طاق كه بفرمودهٔ فردوس مكانى بابر پادشاه دركوهى كه موسوم بسه‌پوزه است از سنك بريده اند وآن طاقيت در غايت ارتفاع ودر مدت نه سال هشتاد نفر سنكتراش هر روز درانجا كار كرده باتمام رسانيده اند الحق جاى نفيس فرخ فراست وچون مشرف بر آب ارغنداب واكثر باغات ومزروعات آنجيارست ودر ايام بهار محل عبور اكثر مردم ميشود امّا از بس بلندى بر آمدن برانجا بسيار دشوار است بعضى از دهشت نمى توانند آنجا رسيد ودر آنجا كتابه بنام فردوس‌مكانى بابر پادشاه ميرزا كامران وميرزا هسكرى وميرزا هندال كه صاحب

Il y a, comme on voit, concordance parfaite entre les textes épigraphiques et le texte manuscrit de Maʿçûm. Le texte manuscrit nous donne une idée de ce qu'était la fin de la première inscription, qui, après Mîrzâ ʿAskarî, devait mentionner encore Mîrzâ Hindâl, le troisième fils de Bàbar; la phrase relative à Mîrzâ ʿAskarî est inachevée, la phrase relative à Mîrzâ Hindâl est complètement perdue.

Telle est cette inscription qui apporte son contingent de faits à l'histoire, mais présente surtout cette curiosité, que c'est une des rares inscriptions dont on peut faire toute l'histoire.

---

## APPENDICE.

En corrigeant les épreuves du travail qui précède, j'ai trouvé que le D[r] Bellew n'est point le seul voyageur qui ait

اهتمام بوده اند نوشته اند وچون حضرت جنت اشیانی همایون پادشاه
آنجا تشریف نه داشته از اسم سامی ایشان در آن کتابه مذکور نیست واز
ممالك محروسه ایشان همین قندهار مرقوم نموده بودند کاتب چون آنجا
رسید دید که نام جنت اشیانی ونام حضرت خلیفه الهی وممالك محروسه
حضرت که هزار هزار برابر قندهار وکابل در تصرف غلامان این درکاه
است نبود بخاطر رسید که اسم سامی ایشان واسامی [و] شهرهای وممالك
محروسه درآن جا درج باید نمود بنابران خوش نویس وسنکتراشرا از
بکر طلبیده کتابه درانجا نوشت ونام حضرت جنت آشیانی و حضرت
شاهنشاهی واکثر شهرهای ممالك محروسه[ درانجا درج باید نمود بنابران
خوش نویس وسنکتراشان] از اقصای حدود بنکالا تا بندرلاهری وکابل
وغزنین تا دکن همهرا داخل ساخته قریب چهار سال آنجا کار کرده
باتمام رسانید الحق مجموعه شده است که خلایق بتماشا میروند (pages 87-88).

signalé notre inscription, et que plus d'un demi-siècle avant notre Mirzâ de Qandahâr, un autre indigène l'avait relevée: mais c'était un Hindou, mal préparé pour sa tâche; et sa copie est d'une incorrection qui rendrait impossible d'en tirer parti; aussi a-t-elle passé inaperçue. C'est le Munshi Mohan Lál de Delhi, qui accompagna Alexander Burnes en 1831 dans son voyage en Asie centrale. Le Munshi a publié à Calcutta, en 1834, un journal de son voyage[1], d'une naïveté amusante. Pour que le lecteur ait sous les yeux tous les matériaux de la question, nous croyons utile de traduire ce qu'il dit du monument de Bâbar (p. 279).

« Nous allâmes alors visiter le fameux monument nommé Chihal Zinah ou les Quarante Degrés, érigé par le noble roi appelé Mahammad Zahir Uddin Bábar Bádsháh, dont les os reposent dans un beau jardin près de Kabul.

« Cet édifice me fait sentir le manque de mots pour décrire sa magnifique apparence; néanmoins, je n'omettrai pas d'écrire quelques lignes sur cette antiquité.

« La chaîne de rochers qui forme la barrière de la vieille cité de Qandahár fait saillie très haut dans la direction du nord; le sommet terminal du rocher apparaît dans la forme d'une tête ou d'un point qui projette. Il commande une large vue de tous les côtés, et l'arc (the arch) qui se dresse au-dessus de quarante degrés presque perpendiculaires attire la vue des passants à grande distance. Il est taillé dans le roc solide et dur, qui est fait d'une pierre noire, décorée de veines et de taches blanches. Je trouvai beaucoup de difficulté à gravir le Chihal Zinah, car la montagne où il est taillé était naturellement si glissante qu'elle mettait mon pied en danger.

« Le Sardár[2] avait fait de grands préparatifs pour nous

[1] *Journal of a tour through the Panjáb, Afghánistán, Turkistán, Khorásán and part of Persia*, Calcutta, printed at the Baptist Mission Press and sold by the author; 1834, in-12, p. xx-340.

[2] Le Bârukzai qui régnait à Qandahâr, Raḥamdil Khân (voir *Chants populaires des Afghans*, p. 9).

traiter sous l'arc. On apporta des fruits en abondance et on prépara un *Kebab* de mouton gras à la façon afghane.

« L'intérieur de l'arc, aussi bien que ses ailes extérieures, était complètement couvert d'inscriptions persanes, dont quelques-unes illisibles. Elles rapportent que Bábar Bádsháh, après avoir pris Qandahár, bâtit ce remarquable édifice qui est assez haut pour converser avec les cieux. Il a aussi ordonné de faire graver les noms de toutes les cités indiennes en sa possession, et l'aimable Sardár insista pour que j'en prisse copie dans mon journal, ce que je fis suivant son désir. »

Suit la copie presque complète de l'inscription, moins les deux dernières lignes de notre copie (il s'arrête après le mot ابدال). Voici un spécimen de ses lectures qui prouvent qu'en effet l'inscription était en partie illisible pour le Munshi hindou : کَردون لسلطنت pour کَردون بسطت ; نوائین pour نوبین ; اعتضنان pour اعتضاد ; مناصر pour قیاصره ; کَیتی دار pour کَیتی مدار ; زمین وزمین اکَاهی اعدال pour اعدل اکاسره زمین ; بالطار pour بالنظار ; کیوان ایوان اوان pour بمهادات ایوان ; بمحاذات احتمام pour اهتمام ; ازین pour ازبن etc. Dans la liste géographique : هیرچه, تاجپور, پرینیه, میرچه pour کلوچ, کنجر, سیهرام, شاح‌پور, پیرنیز قنوج, کلینجر, سهسرام etc. Le reste à l'avenant. Suit une traduction en caractères romans, et le résumé suivant que je transcris dans l'original :

Meaning of the above Persian inscription.

« On the 13 th of Shawál 928 H. the Emperor Bábar conquered Qandahár, and in the same year he ordered his son Mohammad Kámrán Bahádur to construct this lofty and splendid building. The sharp workmen of high station, under the charge of Sháhzádah Ferozbakht, finished this edifice in the year 953 H. and when this prince delivered the rule of Qandahár, into his younger brother's hands, named Mahammad Askari, the Emperor possessed himself at the time of Dihli. His countries extended as far on each side of the globe as that none could reach from one boundary to another,

it would travel for two years. (It is unnecessary to repeat the names of the towns, which will be found in the Roman version.) Great hopes are entertained that some more of the rich countries will fall into the Emperor's hand on account of good luck of the princes named Sháh Salem, Sháh Murád, Daniál Sháh, Khairu Sháh, Parvez Sháh. When Sháh Beg Khán Kábuli was made the ruler of Qandahár, I held also a public situation in that country. My name is Mahammad Másum, the descendant of Hasan Abdál.»

Malgré les fantaisies de la lecture, la copie de Mohan Lál permet pourtant de rectifier l'excellente copie de Muḥammad Taqî dans deux ou trois petits détails. Dans la copie de Taqî, le nom de Çûrat est précédé d'un ر inexplicable et qui semble être répété par erreur de la fin du nom précédent : en réalité, c'est la fin d'un mot perdu, conservé par Mohan Lál بندر صورت « Le port de Surate ». Mohan Lál a مالوه مندو *Mâlva, Mandû*, ce qui semble plus correct que la lecture ou plutôt l'écriture de Taqî مالو مندو. Enfin aux deux lacunes que Taqî a comblées par hypothèse, la restitution est confirmée par la lecture de Mohan qui a lu (les mots n'étaient pas encore effacés, Mohan n'était pas de force à les rétablir) عنايت et شاهزاده.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1890.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Ernest Renan, empêché.

Sont reçus membres de la Société :

MM. l'abbé Raboisson, rue de Villiers, 80, présenté par MM. Barth et Barbier de Meynard;

Bernard de Vaux, rue Saint Guillaume, 14, présenté par MM. l'abbé Graffin et Barbier de Meynard;

de Blonay, rue de l'Université, 40, présenté par MM. Sylvain Lévi et Senart.

M. de Rochemonteix expose, de la part de M. Jules Borelli, l'analyse sommaire des résultats scientifiques d'un voyage d'exploration en Abyssinie, exploration particulièrement fructueuse pour la philologie des langues de l'Omo.

M. Barbier de Meynard dépose sur le bureau le nouveau catalogue des caractères chinois, mis en ordre par les soins de l'Imprimerie nationale sous la direction de M. Devéria; ce catalogue rendra un grand service aux sinologues en les dispensant de numéroter les caractères.

M. Specht lit une notice sur un passage du *Pun-i-tien*, et il

en conclut que l'ambassade dirigée par I-tsun-Kieou a été envoyée dans l'Inde par le roi des Grands Yué-tchi, en l'an 2 avant notre ère. Le nom de I-tsun-Kieou est la transcription de Hushka. (Voir ci-dessus, p. 180.)

M. Sylvain Lévi croit retrouver le nom original des princes indiens, désignés dans les historiens d'Alexandre, sous les noms de Ombhi, Sophitès, Phegelas, dans les noms du *Gaṇapâṭha : Âmbhi, Saubhûti, Bhagala.* (Voir ci-après, p. 234.)

M. Halévy présente des observations sur la traduction de plusieurs des inscriptions araméennes du *Corpus*. Il fixe à 782 avant J.-C. la date de l'inscription rédigée pendant l'archontat du *rab-sarîs* (« chef des eunuques ») Sinsarruṣur. M. Halévy ajoute que ce haut fontionnaire est probablement le même qui avait accompagné Sennachérib dans son expédition contre Ézéchias, roi de Juda, suivant le récit du *Livre des Rois*. Il cherche enfin à établir, à l'aide du nom propre *Arzapi*, que la lettre cunéiforme en langue inconnue, envoyée par un roi d'Arzapi à Aménophis III, ne vient pas de la ville syrienne de *Reṣeph* ou *Roṣapha*, mais d'un pays d'Asie Mineure.

M. Berger fait une communication sur les transcriptions néo-puniques des noms latins et les particularités phonétiques qu'elles présentent.

La séance est levée à 6 heures.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Notices of sanskrit manuscripts*, n° XXIII, by Rajendralala Mitra. Calcutta, 1888, in-8°.

— *The Indian Antiquary*, septembre 1889. Bombay, in-4°.

Par le Gouvernement hollandais : *Bijdragen* V, 5 'S. Grahaye, 1890, in-8°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal Geographical Society*, february 1890, in-8°.

— *Transactions of the American Philological Association*, V. XIX. Boston, 1889, in-8°.

Par la Société : *The American Journal of Archaeology and of the Fine Arts*, september. Boston, 1889, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 3e trimestre. Paris, 1889, in-8°.

— *Comptes rendus*, n° 12, 1889, et nos 1-2, 1890, in-8°.

— *Revue de la Société des études juives*, octobre-décembre 1889, in-8°.

— *Journal asiatique*, janvier 1890, in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : *Revue des travaux scientifiques*, IX, 6 et 7. Paris, 1888, in-8°.

Par les éditeurs : *Polybiblion*, parties littéraire et technique, janvier 1890, in-8°.

— *Revue des sciences et des lettres*. Paris, 15 décembre 1889.

— *Journal des savants*, novembre et décembre 1889, in-8°.

— *Annales du musée Guimet*. Tome XV : *La Siao-hio* ou « Morale de la jeunesse », avec le commentaire de Tchen-Suien, traduite du chinois par C. de Harlez. Paris, 1889, in 4° ;

— Tome XVI, 1re partie : *Les Hypogées royaux de Thèbes*, par M. E. Lefébure, 2e division : *Notices des Hypogées*, publiée avec la collaboration de MM. Ed. Naville et Ern. Schiaparelli. Paris, 1889, in-4° ;

— Tome XVI, 2e partie : *Les Hypogées royaux de Thèbes*, par M. E. Lefébure, 3e division : *Tombeau de Ramsès IV*. Paris, 1889, in-8° ;

— Tome XVII. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte au IVe siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés*. Documents coptes et arabes inédits, publiés et traduits par E. Amélineau. Paris, 1889, in-4°.

— *Revue critique*, nos 1-7. Paris, 1890, in-8°.

Par les auteurs : *Art-Manufactures of India*, by T. N. Mukhraji. Calcutta, 1888, in-8°.

— *Dictionnaire français-arabe*, par le P. J.-B. Belot S. J. Beyrouth, 1890, in-8°.

Par les auteurs : Wiedemann, *Zur Geschichte der Brennspiegel.* Leipzig, 1890, broch. in-8°.

— *La biographie du prophète* (en turc), par Ali Feredj. 1889, broch. in-12.

— Yacoub Artin Pacha, *L'instruction en Égypte.* Paris, 1889, in-8°.

— Jules Borelli, *Communication faite à la Société de géographie*, février 1890, in-4°.

— *Kerbelâ*, poésies turques. Paris, 1889, in-8°.

---

## ANNEXE
## AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1890.

---

## NOTES SUR L'INDE À L'EPOQUE D'ALEXANDRE.

---

### I. — Le roi Taxile.

Le roi Taxile, l'adversaire de Porus et l'allié d'Alexandre, est resté célèbre dans l'histoire sous le nom de la ville où il régnait. Le titre royal effaçait la personnalité du roi; il se transmettait sans altération, comme la dignité royale elle-même[1]. Pâṇini connaît cet usage; il enseigne (IV, 1, 168-174) un certain nombre de suffixes appelés *tadrâjas* qui s'ajoutent aux noms des kṣatriyas, lorsqu'ils sont identiques au nom même du pays, pour désigner le prince de ce pays. La règle générale prescrit de porter la vṛddhi et l'accent sur la première syllabe et d'ajouter le suffixe °*a*. Ainsi de Pañcâla on tire Pâ'ñcâla, le roi du Pañcâla; de Videha, Vaídeha, le

[1] «Taxilem appellavere populares, sequente nomine imperium, in quemcumque transiret.» (Curtius, VIII, xii, 14.)

roi de Videha. La ville de Takṣaçilâ est mentionnée dans Pâṇini (IV, III, 93); le nom de ses habitants est l'objet d'une règle spéciale; on les appelle Tâ'kṣaçila. Le kṣatriya qui les gouverne s'appelle donc, en vertu de la règle sur les tadrâjas (IV, I, 168) : Tâ'kṣaçila.

Mais avant de prendre le titre et la dignité de roi, Taxile, pour marquer sa déférence envers le conquérant macédonien, voulut attendre son autorisation et sa présence même : il continua jusqu'à l'arrivée d'Alexandre à porter le nom qu'il avait comme prince héritier. Il s'appelait alors soit Omphis (Curtius, VIII, 10, 12), soit Mophis (Diodore, XVII, 86). C'est la forme Mophis que Lassen adopte, sans justifier son choix (*Ind. Alt.*, II[2], 134). Tod préférait Omphis, qu'il ramenait à Ophis, et il considérait ce nom comme une interprétation vague du sanscrit Takṣa, nom d'un serpent mythique. Examinons directement et sans prévention les deux formes. L'étude des mots transcrits des langues indiennes en grec prouve que l'*o* correspond à un *â* ou à un *o* sanscrit; le φ est la transcription régulière de *bh*. Mophis donne donc un sanscrit *Mobhi* ou *Mâbhi;* ni l'un ni l'autre ne se rencontrent dans les textes; ni l'un ni l'autre ne peuvent s'expliquer; l'un et l'autre sont étrangers à la langue comme à l'histoire de l'Inde. Omphis suppose *Ombhi* ou *Âmbhi. Ombhi* ne se trouve pas; mais *Âmbhi* se présente dans le Gaṇa-pâṭha, véritable appendice à la grammaire de Pâṇini. La règle IV, I, 96 : *bâhvâdibhyaç ca* enseigne que les patronymiques dérivés de Bâhu, etc., se forment avec vṛddhi de la première syllabe et addition du suffixe *i;* exemple : de Bâhu, on tire le patronymique Bâhavi. Le gaṇa *bâhvâdayaḥ* donne la liste des noms soumis à cette loi : Bâhu, Upabâhu, Upacâku... et aussi Sambhûyas et Ambhas, ces deux noms subissent une mutilation; ils perdent leur *s* final (*salopaç ca*). Ambhas donne ainsi *Âmbhi.*

L'histoire de l'Inde s'enrichit ainsi d'un document important. Une double conclusion s'en dégage :

1° La dynastie qui régnait à Takṣaçilâ au temps de l'in-

vasion grecque était une famille de kṣatriyas descendue d'Ambhas et désignée par le patronymique Âmbhi;

2° La dynastie Âmbhi a disparu avec la domination grecque, peu de temps après la mort d'Alexandre. La révolte de l'Inde a balayé sans doute ces alliés de l'étranger. Avant la fin du IVe siècle avant J.-C., Candragupta, fondateur de la dynastie Maurya et roi des Prâcyas, joint à ses États les royaumes du bassin de l'Indus; Takṣaçilâ devient la résidence d'un gouverneur Maurya. Le rôle des Âmbhi ne paraît pas avoir été assez considérable pour perpétuer longtemps leur mémoire; la mention du Gaṇa-pâṭha est le seul témoignage connu de leur existence. Le *Gaṇa-pâṭha* et, en même temps, la *Grammaire de Pâṇini* qui ne peut pas en être séparée sont donc *très probablement contemporains de l'invasion macédonienne*[1].

## II. — La ville de Taxile.

Le général Cunningham a proposé de localiser l'ancienne ville de Takṣaçilâ sur un emplacement voisin de Shah-dheri et occupé par six villages : Bir ou Pher, Hatiâl, Sir-kap-ka-kot, Kacha-kot, Babar khâna, Sir-Suk-ka-kot. Les renseignements combinés des auteurs grecs et latins et des voyageurs chinois, l'abondance et l'importance des ruines accumulées recommandent l'opinion du général Cunningham; elle est acceptée par tous les archéologues. Un texte grec, négligé jusqu'ici, en fournit la confirmation définitive. Le Pseudo-Callisthène s'arrête complaisamment sur le séjour d'Alexandre à Taxile et ses conversations avec les brahmanes. Les brahmanes (III, XII, 9-10) blâment la conduite de Kalanos qui, rompant avec les devoirs de sa caste, s'est mis à vivre avec les Macédoniens : « Il ne lui a pas plu, disent-ils, de boire l'eau de la sagesse au fleuve Tiberoboam. » Et plus loin (III, XIII, 12) ils demandent : « Comment Alexandre serait-il le

[1] La mention des Yavanas (Grecs) et de la Yavanânî (écriture grecque) exclut l'hypothèse d'antériorité.

maître universel, lui qui n'a pas traversé encore le fleuve Tiberoboam? » Le latin de Julius Valerius donne dans le premier cas : Taberunco fluvio; dans le second, Tyberoboam. Les variantes des manuscrits grecs, indiquées par C. Müller dans son édition (Didot, 1846), donnent : Boroam, Baroam, Tiberio-potamos et enfin (ms. A) Tibernabon. L'emplacement fixé par Cunningham à la ville de Taxile est précisément traversé par une rivière appelée Tabrâ Nala qui partage en deux la ville ancienne et passe au pied de la citadelle. La confusion facile du ϐ et du λ dans les manuscrits permet de corriger Tibernabon en Tibernalon. La partie essentielle du nom est d'ailleurs Tabrâ, nala étant une désignation commune aux petits affluents. La ressemblance des deux mots : Tabrâ nala et Tibernalos saute aux yeux; la persistance des noms géographiques n'a rien qui doive surprendre, dans l'Inde en particulier. La ville de Takṣaçilâ doit donc être placée définitivement sur les bords du Tabrâ-nala (petit affluent du Haro qui se déverse dans l'Indus douze milles audessous d'Attock), sur l'emplacement proposé par le général Cunningham.

## III. — Sophytes.

Après la soumission de Porus, les Grecs, se dirigeant vers l'Hyphase, traversèrent un royaume si heureux et si bien gouverné qu'il provoqua leur admiration. Le prince du pays est appelé par les historiens d'Alexandre soit Sôpeithes, soit Sôphytes. Lassen (II², 170) choisit la forme Sopeithes qu'il explique avec assez de fantaisie comme la transcription d'*Açvapati*, en dépit du sanscrit et du grec. Son interprétation a eu pourtant du succès; elle a été reprise par Weber (*Das Râmâyaṇa, init.*). Mais une drachme d'argent indienne, frappée vers la fin du IVe siècle avant J.-C. à l'imitation des monnaies grecques, porte en légende : ΣΩΦΥΤΟΥ[1]. La

[1] *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, by Percy Gardner, London, 1886; p. XIX; description, p. 2; reproduction, pl. I.

forme Sophytes est donc la seule à considérer. Les lois de transcription établies par de nombreux exemples donnent les équivalences : *ω* = *ô* ou *au*, *φ* = *bh*. Sôphytes se ramène donc à Sobhûta ou °i, ou Saubh°. Le Gaṇa-pâṭha connaît justement un pays du nom de Saubhûta. Pâṇini (IV, II, 67 sqq.) enseigne plusieurs formations de noms locaux : 1° si le nom de la localité est tiré de telle ou telle chose qui y abonde (IV, II, 67), par exemple *udumbara*, sorte d'arbre; *audumbara*, nom d'un pays riche en udumbaras; 2° si le nom de la localité rappelle par qui ou avec quoi on l'a fondée, par exemple *Kauçâmbî*, nom de la ville fondée par *Kuçâmba*; 3° si le nom de la localité vient de ses habitants, par exemple *Çibis*, nom de peuple; *Çaiba*, pays des Çibis; 4° si le nom de la localité indique le voisinage de telle ou telle chose, par exemple *Vidiçâ*, nom de rivière; *Vaidiça*, ville voisine de la Vidiçâ. Dans ces quatre cas, on emploie la même formation : on porte la vṛddhi sur la première syllabe et on ajoute le suffixe *a* (aṇ). Pâṇini ajoute : on emploie la même formation pour les noms de localités dérivés de *saṃkala*, etc. (IV, II, 75). On forme ainsi le nom de *Sâṃkala*, etc. M. Bhandarkar[1] a déjà reconnu dans la ville de Sâṃkala la célèbre forteresse de Sangala qui arrêta la marche victorieuse d'Alexandre et fut punie si cruellement de sa résistance énergique, mais le savant Indien n'a pu triompher du vieux préjugé qui, sans respect des lois de transcription, identifie Sangala avec Çâkala, capitale des Madras (Lassen, *Ind. Alt.*, I², 801); M. Weber, assez porté aux nouveautés cependant, déclare l'opinion de M. Bhandarkar encore bien douteuse[2]. L'identification certaine de Sophytes et Saubhûta dissipe désormais tous les doutes. Parmi les noms classés dans le Gaṇa-pâṭha sous la rubrique Saṃkala, etc., se rencontre (n° 11) *Subhûta* qui donne, en vertu de la règle énon-

[1] *Pâṇini and the Geography of Afghanistan and the Penjâb*, dans *Indian Antiquary*, I, 21-23.

[2] *Ind. Studien*, XIII, 302, n. (*Die ja doch noch zweifelhafte Identität von Sangala mit Sâmkala*).

cée, *Saubhûta* comme nom de localité. Tout s'accorde pour prouver l'exactitude de notre identification : 1° Sâṃkala et Saubhûta se trouvent rapprochés dans le Gaṇa-pâṭha comme Sangala et Sophytes dans l'histoire; c'est aussitôt après la chute de Sangala qu'Alexandre entre dans le royaume de Sophytes; 2° le nom de pays Saubhûta est tiré de *Subhûta*, qui signifie *bien-être, prospérité*. Les descriptions enchantées des historiens d'Alexandre expliquent et justifient cette dérivation[1] : *Gens, ut barbari credunt, sapientia excellet bonisque moribus regitur* (Curtius, IX, 1, 24 sqq.). Le prince du pays portait, selon l'usage commun, le nom de son royaume. Sophytes est donc le roi du pays de Saubhûta.

Cette nouvelle démonstration confirme encore les conclusions que nous avions posées plus haut. Le royaume de Sophytes a disparu en même temps que celui de Taxile, et la littérature l'ignore également.

## IV. — Phegelas.

En quittant le royaume de Sophytes, Alexandre entre dans les États d'un prince que Diodore (XVII, 93) appelle Phegeus et Quinte-Curce (IX, 1, 36) Phegelas. Les deux témoignages sont en désaccord comme sur le nom de Taxile et c'est encore ici Quinte-Curce qui mérite confiance. L'*e* répond à l'*a* sanscrit, le *g* au *g* ou au *j* : Phegeus n'aboutit pas à une forme connue; Phegelas, au contraire, répond directement au sanscrit *Bhagala*, nom d'une race royale de kṣatriyas que le Gaṇa-pâṭha classe sous la rubrique Bâhu, etc., avec le nom même de Taxile, Âmbhi.

La date de Pâṇini et du Gaṇa-pâṭha étant solidement établies, il est facile de deviner quel secours l'un et l'autre pourront désormais fournir à la géographie et à l'histoire de l'Inde vers le IVe siècle avant J.-C. Les résultats où nous

[1] Cf. aussi Diod., XVII, 92; Strabon, XV, 699. Lassen : *Sein* (Sophytes) *Land wird als ein besonders durch gute Gesetze regiertes dargestellt.* (*Ind. Alt.*, II², 170.)

sommes parvenus montrent aussi l'utilité d'un nouvel examen appliqué aux identifications les mieux admises; il est nécessaire de fixer les lois de transcription du grec avec la même précision que celles du chinois; la précaution est inévitable pour éviter des rapprochements séduisants autant que perfides.

SYLVAIN LÉVI.

---

## SÉANCE DU 14 MARS 1890.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

M. Feer présente quelques observations sur une brochure qu'il a reçue récemment, bien qu'elle soit le tirage à part d'un article publié en 1887, dans le *Journal of the Ceylon branch of the Royal Asiatic Society*. C'est une liste des Jâtakas, dressée par N. Don M. de Zilva Vickremasinghe, bibliothécaire adjoint du Colombo Museum, en collaboration avec Weliwiṭiye Dhammaratana Unnânsê, du Vidyodaya College. Les manuscrits sur olles des bibliothèques des temples des différentes parties de l'île, tant birmans que singhalais, ont été mis à contribution pour ce travail, dont on ne nous présente que les résultats : car ce n'est qu'une simple liste de 550 titres donnés en caractères singhalais avec transcription européenne. Il n'y a pas plus de cinq variantes pour ces titres dont chacun est accompagné de son numéro d'ordre.

Puisque les auteurs ont consulté les manuscrits birmans, ils ont dû trouver, pour un bon nombre de Jâtakas, des titres très différents de ceux qu'ils donnent. Pourquoi les ont-ils passés sous silence? Peut-être parce qu'ils n'ont voulu donner

que la liste fournie par les manuscrits singhalais. Mais il eût été bon de s'en expliquer. Les titres mêmes qu'ils ont adoptés présentent de nombreuses variantes : ils les ont négligées, avec raison, comme insignifiantes, et n'en ont retenu que cinq dont plusieurs doivent uniquement provenir de confusion entre lettres semblables, exemple : *Kirita* pour *Tirita* (n° 261).

Le nombre officiel des Jâtakas est de 550. Les auteurs ont trouvé exactement ce nombre. Mais ils auraient également pu en trouver un autre s'ils l'avaient voulu. M. Feer n'en a trouvé que 547; trois de moins. Mais justement trois titres de sa liste manquent dans celle de M. de Zilva. La différence revient donc à six. Or, M. de Zilva a, dans sa liste, précisément six titres que M. Feer n'a pas dans la sienne. Il se trouve, en définitive, que la liste de Ceylan a six titres en plus et trois en moins; la différence revient donc à trois. La discordance se trouve être plus grande en réalité qu'elle ne paraît au premier abord.

La liste de M. de Zilva a le grave inconvénient d'être en désaccord avec la publication de M. Fausböll. Le désaccord éclate dès le n° 115 qui n'est pas dans Fausböll, de sorte que le 115 de l'édition Fausböll est le 116 de M. de Zilva. On comprend que c'est là une chose fâcheuse.

La brochure de M. de Zilva est peut-être le prélude d'une publication plus étendue. On aurait besoin d'avoir quelques explications sur plusieurs points. Malgré cela, son travail est très intéressant et fait avec soin.

M. Halévy appelle l'attention de la Société sur deux noms propres d'origine perse qui figurent dans le fascicule araméen du *Corpus*, récemment publié. L'un, transcrit מתרצתד et lu *Mithra-içtâd*, doit être corrigé en מתרצתר = *Mithra-cithra* « doué de la semence de Mithra ». L'autre, écrit אתר תנא, paraît contenir le nom de *Âsar* « feu », mais le sens du second élément est douteux.

M. Berger continue sa lecture sur les inscriptions néo-puniques contenant des noms propres latins.



IMPRIMERIE NATIONALE.

M. Halévy fait observer que dans ces inscriptions la formule בעם n'est pas *be-am* et n'indique pas un ethnique, mais *be-im;* elle indique la provenance et répond pour le sens à מן « de ». M. Berger oppose les exemples de עם employé seul et manifestement au sens ethnique.

La séance est levée à 6 heures.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Reports on publications issued and registered in the several provinces of British India during the year 1887.* Calcutta, 1888, in-folio.

— *The Indian Antiquary*. October 1889, in-4°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal Geographical Society,* march 1890. London, in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie,* n° 3 et 4. Paris, 1890, in 8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 4° Heft. Leipzig, 1889, in-8°.

— *Journal asiatique,* novembre-décembre 1889 et janvier 1890. Paris, in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique,* n° 8-10. Paris, 1890, in-8°.

— *Polybiblion,* parties technique et littéraire, février 1890, in-8°.

— *Bolletino,* n° 99, 100. Firenze, 1890, in-8°.

Par les auteurs : *Chants populaires des Afghans,* par J. Darmesteter. Paris, 1888-1890, in-8°.

— *Analecta arabica,* par M. G Rat. Toulon, 1890, in-8°.

— *The modern vernacular litterature of Hindustan,* by G. A. Grierson. Calcutta, 1890.

— *Cours éclectique, graduel et pratique de la langue chinoise parlée,* par M. Huart. Paris, 1890, grand in-8°.

— Mohammed Hassan Khân, *Statistique de la Perse.* Téhéran, 1890, in-folio.

Par les auteurs : E. Drouin, *L'ère de Yezdegerd et le calendrier perse*. Paris, 1890, in-8°.

— *Essai de déchiffrement des monnaies à légendes araméennes de la Characène*. Paris, 1889, in-8°.

— *Notice historique et géographique de la Characène*. Paris et Louvain, 1890, in-8°.

---

## LE COLONEL SIR HENRY YULE,

PAR

M. HENRI CORDIER.

La mémoire de Sir Henry Yule est chère à tous ceux qui s'occupent de la géographie historique de l'Asie dans les temps anciens et à l'époque du moyen âge.

Henry Yule appartenait à cette grande famille de géographes historiens qui comptent en France, depuis le XVIII$^e$ siècle, de glorieux représentants : d'Anville, Eyriès, Walckenaer, Barbié du Bocage, Jomard, d'Avezac.

Yule est né dans le Mid-Lothian, à Inveresk, près d'Édimbourg, le 1$^{er}$ mai 1820; son père, William Yule, servait, en qualité de major, dans la Compagnie des Indes, de même que son frère Sir George Udny Yule [1], C. B., K. C. S. I., à qui il dédia son glossaire anglo-indien. Il fit son éducation au collège militaire des Indes (East-India Military College), à Addiscombe (1837), dont il sortit en décembre 1838, dans le corps du génie du Bengale (Bengal Engineers), devenu depuis les Royal Engineers. Il partit pour les Indes en 1840, et en qualité d'officier du génie il fut attaché (1843), pendant plusieurs années, aux travaux hydrauliques des provinces du Nord-Ouest.

[1] Mort le 13 janvier 1886.

Dès cette époque, Yule commence la longue série de ses publications par un mémoire donné à la Société asiatique du Bengale[1]. D'ailleurs ses premiers travaux ont un caractère technique et ne laissent pas encore prévoir le plus savant des commentateurs de Marco Polo : *The African Squadron vindicated*[2]; *Fortifications for officers of the Army and Students of Military History*[3], l'un des meilleurs ouvrages, dans son genre, dit un critique compétent[4].

Plus tard Yule prit part à la campagne de la Sutlej et du Penjab, dirigée par le général Gough, qui se termina par la fuite de l'émir Dost Mohammed, l'expulsion de la garnison afghane de Pechaver, et par la réduction du Penjab en province anglaise de l'Inde (1848-1849).

Yule à de solides connaissances scientifiques joignait une forte éducation classique et une grande culture littéraire; c'était à lui que l'on avait recours pour rédiger les inscriptions des monuments publics aux Indes; c'est ainsi qu'il donna celle du puits de Cawnpore[5] et celle de la statue équestre, par Foley, du héros de Lucknow (the Bayard of the East), sir James Outram, à Calcutta. Les poètes, et ils n'appartenaient pas seulement au monde de la littérature, n'ont pas manqué eux aussi de célébrer les grandes qualités littéraires de Yule. Je crois intéressant de donner ici les strophes dans lesquelles E. Colborne Baber, le célèbre voyageur dans le sud-ouest de la Chine, marquait à Yule le plaisir

[1] Notes on the Iron of the Kasia Hills, for the Museum of Economic Geology. By Lieutenant Yule, Engineers. (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XI, N. S., Calcutta, 1842, p. 853-857.) — Yule a donné encore quelques articles à ce même journal.

[2] London, Ridgway, 1850.

[3] Édinburgh, Blackwood, 1851, in-8°; 2d. ed., 1854.

[4] *British Army Dispatch.*

[5] «Sacred to the perpetual memory of a great company of Christian people, chiefly women and children, who near this spot were cruelly murdered by the followers of the rebel Nana Dhundu Panth of Bithur, and cast, the dying with the dead, into the well below, on the XVth day of July MDCCCLVII.»

que lui avait causé le récit des aventures de Marco Polo à la cour du Grand Khan[1] :

Until you raised dead monarchs from the mould
   And built again the domes of Xanadu,
   I lay in evil case, and never knew
The glanour of that ancien story told
By good Ser Marco in his prison-hold.
   But now I sit upon a throne and view
   The Orient at my feet, and take of you
And Marco tribute from the realms of old.

If I am joyous deem me not o'erbold;
   If I am grateful deem me not untrue;
For you have given me beauties to behold,
   Delight to win, and fancies to pursue,
Fairer than all the jewelry and gold
   Of Kublaï on his throne in Cambalu.

E. C. B.

20 July 1884.

Le premier grand ouvrage de Yule eut la Birmanie pour objet. L'Angleterre, d'une part, les princes de la dynastie du conquérant birman Alaunghprâ d'une autre, devaient, par suite de leurs développements respectifs, se rencontrer sur le territoire commun de l'Assam. Une première guerre, terminée par le traité de Yandabo (24 février 1826), donnait à l'Angleterre, non seulement l'Assam, mais encore l'Arakan et la côte de Tenassérim; une seconde guerre acheva d'isoler la Birmanie du reste du monde, car le 20 décembre 1852, le gouverneur général des Indes orientales, lord Dalhousie, annexa à l'Angleterre par décret l'ancien royaume de Pégou, c'est-à-dire l'estuaire de l'Irraouaddy. Cette annexion ne fut pas ratifiée par un traité, mais Mengdun Meng (1853-1879), le frère de Pugàn Meng (1846-1853), le roi birman vaincu, étant lui-même monté sur le trône à la fin de 1853, envoya,

[1] *The Athenaeum*, n° 3250, Feb. 8, 1890.

au commencement de 1855, une mission chargée de porter ses compliments à lord Dalhousie. Ce dernier répondit à ces avances par une autre mission, à la tête de laquelle fut placé le gouverneur en titre du Pégou, le major Arthur Phayre, auquel on donna comme secrétaire le capitaine Yule, accompagné d'un certain nombre de fonctionnaires parmi lesquels se trouvait M. Oldham, directeur de la carte zoologique des Indes, et d'une escorte. Le but de cette mission, obtenir un traité reconnaissant à l'Angleterre la possession du royaume de Pégou et des privilèges commerciaux, ne fut pas atteint; en revanche, Yule, qui a été l'historiographe du voyage, a rapporté du pays qu'il a visité une quantité de renseignements, non seulement diplomatiques et historiques, mais encore archéologiques et géographiques. Yule était d'ailleurs bien préparé à remplir sa tâche; car, en sa qualité d'officier du génie, il avait été employé auparavant par lord Dalhousie à examiner la frontière entre l'Arakan et la Birmanie proprement dite. Dans le superbe volume[1] que Yule nous a laissé, et dont la préface est datée de la forteresse de Allahabad (3 octobre 1857), qui renferme un grand nombre de dessins de l'auteur, on trouve des chapitres, tels que les relations de la Birmanie avec les pays d'Occident jusqu'à la paix de Yandabo; une histoire de la Birmanie, depuis ce traité jusqu'à la révolution de 1853; une longue dissertation sur les pays Shan; des notes géologiques sur les rives de l'Irraouaddy et le pays au nord d'Amarapoura, de M. Oldham; un spécimen du théâtre birman, par le major Phayre; la mission du Hollandais Gérard van Wusthof[2] dans le Laos au XVII[e] siècle;

[1] A narrative of the mission sent by the Governor-general of India to the Court of Ava in 1855, with notices of the country, government, and people. By Captain Henry Yule, Bengal Engineers, F. R. G. S., late secretary to the envoy (Major Phayre) and under-secretary (D. P. W.) to the government of India. With Numerous Illustrations. London, Smith, Elder and Co. 65, Cornhill, 1858, in-4°.

[2] On a conservé la relation du voyage de Geraerd van Wusthof, l'un des agents de la Compagnie des Indes néerlandaises, dans le Laos et au Cambodge en 1641. Elle est comprise dans une plaquette introuvable

une comparaison entre les architectures indienne et birmane, par James Fergusson, et enfin une dissertation philologique sur les langues de la Birmanie et des pays voisins. C'est au cours de cette visite que Yule a rencontré et décrit la fille de l'homme velu, qui avait été dépeint par Crawfurd[1], lors de son voyage à la cour d'Ava, et dont nous avons, récemment encore, vu les descendants en Europe.

En qualité d'ingénieur, Yule avait été attaché (1855) comme sous-secrétaire au Département des travaux publics du gouvernement des Indes; il avait fortifié, en 1857, les villes d'Allahabad, de Bénarès et de Mirzapore. Puis il devint, cette année même (1857), secrétaire par intérim, puis enfin secrétaire de ce même département. Il occupa ce poste jusqu'en 1862. Lord Dalhousie, qui avait donné sa démission en mars 1856[2], fut remplacé, comme gouverneur général, par le comte Canning; l'administration de lord Canning fut marquée par les événements les plus importants : c'est l'époque de la grande rébellion des cipayes (mai 1857), de Nána Sahib, du massacre de Cawnpore, de la fin de la Compagnie des Indes orientales, passant sous l'administration de la Couronne (1858), le gouverneur général devenant vice-roi. Il n'est pas étonnant que cette période, si fertile en douleur et en gloire, ait épuisé les hommes qui l'ont traversée. Lord Canning, qui quitta les Indes en mars 1862, mourut peu de jours après être rentré en Angleterre. Ce fut également l'époque où Yule prit sa retraite, que lui impo-

dont je possède un exemplaire, intitulée : *Vremde Geschiedenissen in de koninckrijcken van Cambodia en Louwenlant; in Ost-Indien, zedert den Iare 1635, tot den Iare 1644; aldaer voor-gevallen*..... Haerlem, Pieter Casteleyn, 1669, in-4. Francis Garnier a donné une partie de cette relation dans le *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1871, p. 249-289.

[1] Journal of an Embassy from the Governor general of India to the Court of Ava. By John Crawfurd, esq., F. R. S. F. L. S. F. G. S., etc., late envoy. With an appendix, containing a description of fossil remains, by Professor Buckland and Mr. Clift. Second edition. London : published for Henry Colburn, 1834, 2 vol. in 8°.

[2] Il mourut prématurément d'épuisement en 1860.

saient autant le désir de se livrer à ses études favorites que le mauvais état de sa santé et de celle de sa femme. Il était lieutenant-colonel lorsque, comme Canning, au mois de mars 1862, il rentra en Europe avec le rang de colonel honoraire.

Il s'établit à Palerme, et c'est là qu'il commença ces grands travaux de géographie historique qui l'ont rendu illustre entre tous.

Il est agréable, à nous autres Français, de constater que ce sont les relations de voyages, publiées depuis 1824 par la Société de géographie de Paris, qui provoquèrent les premiers travaux de Yule : son premier ouvrage de géographie historique (1863) a en effet pour base la relation du frère Jourdain de Séverac[1], dont il traduisit le texte latin, édité par le baron Coquebert de Montbret, en 1839[2], et qu'il enrichit de notes. On se rappelle ce grand mouvement religieux qui eut pour point de départ le concile de Lyon et la mission du frère Jean du Plan de Carpin (1245-1247), et dont l'apogée fut la fondation d'un évêché à Khan-Baliq (Peking), créé en faveur de Jean de Monte-Corvino, mort en 1333, grand mouvement qui paraît avoir disparu en même temps que la dynastie mongole des Youen en Chine (1368), pour renaître plus florissant que jamais avec les Jésuites successeurs de saint François-Xavier, à la fin du

[1] *Mirabilia descripta.* — The Wonders of the East, by Friar Jordanus, of the order of Preachers and Bishop of Columbum in India the Greater (circa 1330). Translated from the latin original, as published at Paris in 1839, in the *Recueil de Voyages et de Mémoires*, of the Society of Geography, with the addition of a Commentary, by Colonel Henry Yule, C. B., F. R. G. S., late of the Royal Engineers (Bengal). London : Printed for the Hakluyt Society. M.DCCC.LXIII, in-8°, p. IV-XVII-68.

[2] *Description des merveilles d'une partie de l'Asie*, par le P. Jordan ou Jourdain Catalani, natif de Séverac, de l'Ordre des Frères prêcheurs ou Dominicains, évêque à Columbum, dans la presqu'île de l'Inde en deçà du Gange. Imprimée d'après un manuscrit du XIVe siècle. (*Recueil de la Société de géographie de Paris*, t. IV, 1839.) — Éditée par le baron Coquebert de Montbret, d'après un ms. sur parchemin, à deux colonnes, format in-4°, appartenant à M. le baron Walckenaer.

XVI<sup>e</sup> et au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle. La relation de Jourdain de Séverac, ce dominicain qui a résidé à Tana de Salsette pendant deux ans et demi, à l'époque des quatre martyrs dont parle également Odoric de Pordenone, n'avait jamais été publiée ni traduite en anglais; elle n'avait jamais été l'objet que d'une remarque de la part de sir James Emerson Tennent, dans son livre sur Ceylan [1]. L'ouvrage de Yule est le trentième des ouvrages (publié pour 1862) donnés par la Hakluyt Society, dont la magnifique série s'ouvre en 1847 [2] par *The Observations of sir Richard Hawkins, knt., in his Voyage into the South Sea in 1593*. La préface, datée de Gênes, 14 octobre 1863, dédiée au gouverneur de Bombay, Sir H. B. E. Frere, K. C. B., contient ce passage caractéristique : « Till India becomes Christian there is no hope of real life and renovation. » Malgré des notes intéressantes, cette édition de Jourdain de Séverac ne fait pas oublier celle de Coquebert de Montbret, mais elle donne des espérances qui sont pleinement réalisées par l'œuvre suivante.

*Cathay and the Way thither* [3], publié en 1866 par la Hakluyt Society, fait époque dans la littérature scientifique du moyen âge. Cet ouvrage comprend non seulement un essai sur les relations de la Chine et les nations d'Occident avant la découverte du Cap de Bonne-Espérance avec des extraits des auteurs anciens et modernes, Ptolémée, Pomponius

[1] *Ceylon.* An Account of the Island, physical, historical, and topographical with Notices of its Natural History, Antiquities and Productions, by Sir James Emerson Tennent... Fourth ed. London, Longman, 1860, 2 vol. in 8°.

[2] Laws of the Hakluyt Society : I. the Object of this Society shall be to print, for distribution among its members, rare and valuable Voyages, Travels, Naval Expeditions, and other geographical records, from an early period to the beginning of the eighteenth century.

[3] Cathay and the way thither, being a collection of mediaeval notices of China, translated and edited by Colonel Henry Yule, C. B., late of the Royal Engineers (Bengal). With a preliminary essay on the intercourse between China and the western nations previous to the discovery of the Cape route. London : printed for the Hakluyt Society. M.DCCC.LXVI. In two vol., in-8°.

Méla, Pline, Pausanias, Ammien Marcellin, Cosmas Indicopleustes, etc., mais aussi les voyages d'Odoric de Pordenone, les lettres et les rapports des missionnaires du Cathay et de l'Inde (1292-1338), des extraits du persan Rachideddin, de l'itinéraire de Pegolotti, les voyages du franciscain Jean de Marignolli (1338-1353), d'Ibn Batoutah au Bengale et en Chine, et enfin cette caravane si curieuse sur laquelle nous avons si peu de renseignements, du jésuite portugais Benoit de Goës, d'Agra, à Sou-tcheou du Kan-sou où il mourut (1602-1607). Tout n'est pas égal comme valeur dans les deux volumes du Cathay : le *Livre du grand Caan*, par Jean de Cora, archevêque de Sulthanyeh, avait été publié ici même par Jacquet[1]; Jean dei Marignolli di San Lorenzo, cordelier florentin, a été l'objet d'une publication importante, par J. G. Meinert[2]; Mosheim[3], ou plutôt H. C. Paulsen, nous a donné d'après Wadding[4], etc., les lettres de Jean de Monte-Corvino, archevêque de Khan-Bâliq, d'André de Pérouse, évêque de Zeïtoun, Pascal de Victoria, etc. Benoit de Goës a été l'objet de nouvelles recherches[5]. Mais ce qui reste très personnel dans cette œuvre, c'est l'introduction, complétée d'ailleurs, par Yule lui-même, par des travaux subséquents[6] et la relation du voyage d'Odoric de Porde-

[1] *Le livre du Grant Caan*, extrait d'un manuscrit de la Bibliothèque du Roi, par M. Jacquet. (*Nouveau Journal asiatique*, VI, 1830, p. 57-72.)

[2] Johannes von Marignola minderen Bruders und Päbstlichen Legaten *Reise in das Morgenland von J. 1339-1353*. Aus dem Latein übersetzt, geordnet und erläutert von J. G. Meinert.... Für die Abhandlungen der K. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. Prag, 1820, in-8°, p. 108.

[3] Io. Lavrentii Moshemii Historia Tartarorvm Ecclesiastica. Aiecta est Tartariae Asiaticae secvndvm recentiores Geographos in Mappa Delineatio. Helmstadi, apvd Fridericvm Christianvm Weygand. M.DCC.XXXXI, in-4°.

[4] *Annales Minorum*, 1734-1747, 22 vol. in-fol.

[5] Benoit de Goës, missionnaire voyageur dans l'Asie centrale, 1603-1607. Par le R. P. J. Brucker, de la Compagnie de Jésus. (Extrait des *Études religieuses*. Lyon, Pitrat, 1879, br. in-8°.)

[6] Notes on the Oldest Records of the Sea-Route to China from Western Asia. By Colonel Yule, C. B., R. E. From *Proceedings of the Royal*

none. Ce devait être un fort brave homme que ce frère Odoric, un de ces bons moines comme on en rencontrait sur les grandes routes au moyen âge; on leur indiquait leur chemin, on leur donnait la bénédiction du pape, quelques provisions, et ils se mettaient en route. Ils n'avaient pas la science, mais ils avaient la foi. Et on se les passait de couvent en couvent, même en Asie; lorsque quelques dangers les menaçaient, une bonne prière, ou même un bon miracle les tirait d'embarras. Arrivés à destination, beaucoup de zèle, beaucoup de conversions, beaucoup de modestie, puis souvent, comme dans le cas présent, une relation intéressante, pleine de faits curieux, méritant, de la part des commentateurs, l'attention la plus sérieuse. Odoric, qui vient immédiatement après Marco Polo dans la liste des voyageurs importants du moyen âge, qui est appelé par nos vieux historiens Odoric de *Portenau*, par le traducteur Jean de Vignay Odoric du *Marché Julien* (de Foro Julii!), avait déjà été l'objet de plusieurs publications, dont l'une, importante, faite par Giuseppe Venni, à Venise, en 1761 [1]; mais Yule a fait revivre complètement cette vieille figure effacée de moine voyageur, béatifié par la Cour de Rome, et comme il me le disait un jour : « Il est en quelque sorte le parrain » de ce disciple de saint François. Les recherches, faites depuis 1866 par les historiens et par les géographes, par Yule lui-même, rendaient nécessaire cependant une nouvelle édition d'Odoric; je ne l'ai entreprise [2] qu'à la suite d'encouragements

*Geographical Society and Monthly Record of Geography,* november No., 1882, br. in-8°.

[1] *Elogio storico alle gesta del Beato Odorico dell'ordine de' Minori Conventuali con la Storia da lui dettata de' suoi Viaggj Asiatici illustrata da un religioso dell' ordine stesso e presentata agli'amatori delle antichità.* In Venezia M.DCC.LXI. Presso Antonio Zatta. Con Licenza de'Superiori, in-4°, p. VIII-152.

[2] Vol. X (sous presse) du *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie, depuis le XIII<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle,* publié sous la direction de MM. Ch. Schefer, de l'Institut, et Henri Cordier. Paris, Ernest Leroux.

venus d'Italie et de Yule lui-même, qui, si j'ose m'exprimer ainsi, infidèle à ses premières amours, abandonnait Odoric pour Marco Polo; je ne saurais le blâmer du choix. Il portait d'ailleurs le plus vif intérêt à mon travail; la maladie seule l'a empêché de me donner tous les conseils qu'il m'avait promis. Dans une de ses dernières lettres, il m'écrivait encore (27 octobre 1889) : « I long for the announcement of Odorico! » J'espérais qu'il aurait été le critique sévère, mais juste d'un livre qui sera dédié à sa mémoire.

Malgré leur importance considérable, ces ouvrages n'étaient qu'une préparation à une édition nouvelle de Marco Polo. Marco Polo a eu cette singulière destinée, après avoir été discuté pendant des siècles, de mériter d'être placé à côté d'Hérodote et de devenir classique. Chose curieuse, le récit de ce voyageur, dicté tout d'abord en français, a été imprimé pour la première fois en allemand, à Nuremberg, en 1477 [1]; après avoir été imprimé en latin, dans le dialecte vénitien, en portugais, en espagnol [2], il ne nous a été donné en français, pour la première fois, qu'en 1556, d'après la version latine du *Novus Orbis* [3]. Notre première édition française ori-

[1] Hie hebt sich an das puch dés edelñ Ritters vñ landtfarers || Marcho Polo. In dem er schreibt die grossen wunderlichen || ding dieser welt. Sunderlichen von den grossen Kunigen vnd || Keysern die da herschen in den selbigen landen | vnd von irem || volck vnd seiner gewohnheit da selbs. Verso feuillet 58 : Hie endet sich das puch des edelñ Ritters und lañdtfarersz || Marcho Polo | das do sagt võ mangerley wunder der landt || vñ lewt | vñ wie er die selbigen gesehen vñ durchfaren hat || von dẽ auffgang pisz zu dem nydergang der sũnẽ Seliglich. || Disz hat gedruckt Fricz Creüszner zu Nurñberg Nach Cristi || gepurdt Tausend vierhundert vñ im siben vn sibenczigtẽ iar.

[2] *Bibliotheca Sinica*, col. 909 et suiv.

[3] *La description geographiqve des Provinces et villes plus fameuses de l'Inde orientale, mœurs, loix, et coustumes des habitans d'icelles, mesmement de ce qui est soubz la domination du grand Cham Empereur des Tartares.* Par Marc Paule gentilhomme Venetien, Et nouuellement reduict en vulgaire François. A Paris, Pour Vincent Sertenas tenant sa boutique au Palais en la gallerie par ou on va à la Châcellerie. Et en la rue neuue Nostre dame a l'image sainct Iehan l'Euangeliste. 1556. Avec Privilege dv Roy, in-4° de 123 doubles pages.

ginale ne date que de 1824, et a été publiée par la Société de géographie de Paris [1]. C'est dans notre siècle que Marco Polo a enfin trouvé des commentateurs dignes de lui; l'Italie a donné Placido Zurla [2], le comte Jean-Baptiste Baldelli Boni [3], qui, le premier, a démontré que le texte italien était une traduction de la version française; Vincent Lazari [4], qui publia, aux frais de Ludovic Pasini, la première traduction italienne de la version française de Rusticien de Pise, avec des notes qui ont contribué à faire un volume intéressant, mais rédigé avec trop de précipitation. L'Angleterre a fourni l'édition extrêmement remarquable de William Marsden [5] et les publications moins importantes de Thomas Wright [6], d'après Marsden, et de Hugh Murray [7], d'après la Société de géographie

[1] *Recueil de la Société de géographie de Paris*, vol. I, 1824.

[2] *Di Marco Polo e degli altri Viaggiatori Veneziani più illustri.* Dissertazioni del P. Ab. D. Placido Zurla con Appendice sopra le antiche mappe lavorate in Venezia e con quattro carte geographiche. Vol. I. In Venezia, Presso Gio. Giacomo Fuchs co'Tipi Picottiani. M.DCCC.XVIII, in-4, p. VIII-391. *Di Marco Polo*... Vol. II. In Venezia co'Tipi Picottiani. M.DCCC.XVIII, in-4°, p. 408.

[3] *Il Milione di Marco Polo testo di lingua del secolo decimoterzo ora per la prima volta pubblicato ed illustrato dal conte Gio. Batt. Baldelli Boni.* Firenze, Da'Torchi di Giuseppe Pagani. M.DCCC.XXVII. Con Approv. e Privilegio, 2 vol. in-4. *Storia delle Relazioni vicendevoli dell'Europa e dell' Asia dalla Decadenza di Roma fino alla Distruzione del Califfato del Conte Gio. Batt. Baldelli Boni.* Firenze, Da'Torchi di Giuseppe Pagani, M.DCCC.XXVII. Con Approv. e Privilegio, 2 parties in-4°.

[4] I Viaggi di Marco Polo Veneziano tradotti per la prima volta dall' originale francese di Rusticiano di Pisa e corredati d'illustrazioni e di documenti da Vicenzo Lazari pubblicati per cura di Lodovico Pasini Membro Eff. e Segretario dell' I. R. Istituto Veneto. Venezia. M.DCCC.XLVII, in-8°, p. LXIV-484; 1 carte.

[5] The Travels of Marco Polo, a Venetian, in the Thirteenth Century: being a Description, by that early traveller, of remarkable places and things, in the eastern parts of the world. Translated from the Italian, with Notes, by William Marsden, F. R. S., etc. With a Map. London: M.DCCC.XVIII, gr. in-4°, p. LXXX-782.

[6] The Travels of Marco Polo, the Venetian. The Translation of Marsden revised, with a Selection of his Notes. Edited by Thomas Wright, Esq. M. A., etc. London: Henry G. Bohn, 1854, pet. in-8°, p. XXVIII-508.

[7] The Travels of Marco-Polo, greatly amended and enlarged from

de Paris et Baldelli Boni. La France peut s'enorgueillir d'avoir donné en 1824, par l'intermédiaire de la Société de géographie de Paris, le texte le plus authentique, le meilleur, je parle pour les géographes et non pour les philologues, du récit de Marco Polo; la France a produit également le livre si remarquable de Guillaume Pauthier, « rédigé, dit ce savant, en français sous sa dictée (de Marco Polo), en 1298, par Rusticien de Pise, publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revue par Marc Pol lui-même et donnée par lui, en 1307, à Thiébault de Cépoy », envoyé à Venise de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel. L'œuvre de Pauthier[1] a pâli un peu depuis la publication de Yule, mais il serait injuste d'en méconnaître le grand mérite. Pauthier, dont la nature généreuse se dépensa en partie au milieu de luttes stériles, dans lesquelles la jalousie, moins de son côté que de celui de ses adversaires, joua le principal rôle, est mort sans que pleine justice lui soit rendue; la malechance l'a poursuivi; au moment même où son œuvre capitale, le Marco Polo, venait d'être terminée, un autre travail, sans faire oublier les efforts antérieurs, venait prendre, avec Yule, la première place; au moment même où l'École des langues

valuable early manuscripts recently published by the French Society of Geography, and in Italy by Count Baldelli Boni. With copious Notes, illustrating the routes and observations of the author and comparing them with those of more recent Travellers. By Hugh Murray, F. R. S. E. Two Maps and a Vignette. New-York, Harper, 1845, in-12, p. vi-326.

[1] « Le livre de Marco Polo citoyen de Venise Conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilaï-Khâan » : rédigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise; publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revue par Marc Pol lui-même et donnée par lui, en 1307, à Thiébault de Cépoy, accompagnée des variantes, de l'explication des mots hors d'usage et de Commentaires géographiques et historiques, tirés des écrivains orientaux, principalement chinois, avec une Carte générale de l'Asie; par M. G. Pauthier. Paris, librairie de Firmin Didot. 1865, 2 parties, gr. in-8°.

orientales venait de lui ouvrir ses portes, et qu'un avenir rapproché lui permettait d'espérer une double succession au Collège de France et à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, la mort enleva soudain Pauthier dont l'âge n'avait pas refroidi l'ardeur, et qui se préparait à livrer de nouvelles batailles dans l'intérêt de la science. J'estime qu'il est du devoir de son héritier scientifique de rappeler souvent la noble figure d'un homme qui honore l'érudition française [1].

Marco Polo, dont la réputation est allée grandissant de siècle en siècle, qui a plus fait pour la connaissance de la géographie asiatique à l'époque du moyen âge que tous les autres voyageurs réunis, aurait suffi à attirer l'attention d'un spécialiste tel que Yule, depuis longtemps préparé à sa tâche; le désir de rivaliser avec les œuvres si importantes que je viens d'énumérer et d'élucider un grand nombre de problèmes restés obscurs devait tenter une grande ambition scientifique: le nouveau Marco Polo parut à Londres en 1871. L'*Edinburgh Review*, la *British Quarterly Review*, *Ocean Highways*, en un mot, toutes les publications périodiques célébrèrent à l'envi ce grand travail. Tel en fut le succès que, quatre années [2] plus tard, une nouvelle édition était devenue nécessaire. Yule s'était entouré des conseils de tous les savants qui lui avaient écrit à la suite de la publication de la première édition; j'ai le plaisir de noter parmi eux notre

[1] Cf. École des langues orientales vivantes. — Cours complémentaire de géographie, d'histoire et de législation des états de l'Extrême-Orient. — Discours d'ouverture, prononcé le mercredi 30 novembre 1881, par Henri Cordier. Paris, Ernest Leroux, 1881, br. gr. in-8°.

[2] The book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Newly translated and edited, with notes, maps, and other illustrations. By Colonel Henry Yule, C. B., late of the Royal Engineers (Bengal). Hon. Fellow of the Geographical Society of Italy, Corresponding Member of the Geographical Society of Paris, Honorary Member of the Geographical Society of Berlin, and of the N. China Branch of the R. Asiatic Society, etc. Second edition, London: John Murray, 1875. 2 vol. in-8°.

illustre d'Avezac. Mais ce fut surtout l'Extrême-Orient, avec le révérend G. E. Moule[1], de Hang-tcheou, Mr. Geo. Phillips, de Fou-tcheou, le Dr S. W. Bushell, de Péking, ce savant interprète, mort trop jeune, W. F. Mayers, et le modeste Alexandre Wylie, qui lui permit de renouveler une œuvre déjà remarquable : « The contributions of Mr. A. Wylie of Shanghai, dit Yule dans la préface de la seconde édition de Marco Polo, whether as regards the amount of labour which they must have cost him, or the value of the result, demand above all others a grateful record here. »

Outre le texte de Marco Polo, nous trouvons dans les deux volumes de cet ouvrage considérable des notices étendues sur la famille Polo, les luttes entre Venise et Gênes, une dissertation sur les galères de guerre de la Méditerranée au moyen âge, des renseignements sur la maison de la famille Polo à Venise, que je prendrai la liberté de rapprocher de ceux que j'ai donnés moi-même[2]; le seul point faible de l'ouvrage est la bibliographie du second volume (page 522). Je m'étais permis d'écrire[3] à ce sujet : « Bibliographie peu digne d'un ouvrage si remarquable à tant d'égards. » Yule m'a répondu : « I see you give a just rebuke to the entire inadequacy of the bibliography (a name indeed not merited) in Marco Polo. I can only plead that it would have taken so long to achieve anything of the kind at Palermo that I did not entertain the idea. »

On aurait été tenté de croire que cette œuvre monumentale, au moins en ce qui concerne la Chine, aurait pour longtemps vidé la question; elle a été, au contraire, le point de départ de recherches nouvelles : le Très Révérend George Evans Moule de la Church of England Missionary Society,

[1] Notes on Colonel Yule's Edition of Marco Polo's «Quinsay». By the Rev. G. E. Moule. (*Journal North China Branch Royal Asiatic Society*, IX, 1875, p. 1-24.)

[2] *Revue de l'Extrême-Orient*, I, No. 1, p. 156-157.

[3] *Bibliotheca Sinica*, col. 931.

à Hang-tcheou, Mr. George Phillips[1], du service consulaire anglais, à Fou-tcheou, l'archimandrite Palladius[2], mort à Marseille en 1878, pour le nord de la Chine, le Dr. Emil Bretschneider[3], le savant médecin de la légation de Russie à Péking, ont donné des mémoires très importants, aussi bien sur la géographie que sur l'histoire de l'Asie. Le colonel Yule, qui recevait de toutes parts de nouveaux renseignements, me disait, l'année dernière à Pâques: « J'aurais voulu faire une troisième édition du Marco Polo. » Il n'en eut pas le temps; d'autres travaux avaient d'ailleurs occupé les dernières années de sa vie.

Le plus important de ces travaux est dû à la collaboration de Yule avec Arthur Coke Burnell. Burnell, par des travaux

[1] Marco Polo and Ibn Batuta in Fookien by Geo. Phillips. (*Chinese Recorder,* III, 1870-1871, p. 12, 44, 71, 87, 125.) — Notices of Southern Mangi. By George Phillips. H. M. Consular Service, China: with Remarks by Colonel Henry Yule, C. B. (From the *Journal of the Royal Geographical Society.*) — Zaitun Researches. By Geo. Phillips. (*Chin. Rec.,* V, p. 327-339; VI, p. 31-42; VII, p. 330-338, 404-418; VIII, p. 117-124.) — Changchow, the capital of Fuhkien in Mongol times. By Geo. Phillips, F. R. G. S., H. B. M. Consul, Fuchau. (*Journal China Branch Royal Asiatic Society,* XXIII, 1888, n° I, p. 23-30.)

[2] Elucidations of Marco Polo's Travels in North-China, drawn from Chinese sources. By the Rev. Archimandrite Palladius. (*Journal North China Branch Royal Asiatical Society,* X, 1876, p. 1-54.)

[3] Notices of the Mediaeval geography and history of Central and Western Asia, drawn from Chinese and Mongol writings and compared with the observations of western authors in the middleages, by E. Bretschneider, M. D. (*Journal North China Branch Royal Asiatic Society,* X, 1876.) — On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies, and other Western Countries, mentioned in Chinese Books. London, Trübner, 1871, br. in-8°. — Notes on Chinese Mediaeval Travellers to the West. Shanghaï, 1875, in-8°. — Archaelogical and historical researches on Peking and its environs. Shanghaï, 1876, in-8°. — Trad. en français par V. Collin de Plancy, dans la collect. de l'École des langues orientales. Paris, 1879, in-8°. — Mediaeval Researches From Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the knowledge of the Geography and history of central and western Asia from the 13th to the 17th century. By E. Bretschneider, M. D...... London: Trübner and Co, 1888, 2 vol. in-8°.

comme le *Handbook of South Indian Palægraphy* [1], *The Ordinances of Manu*, œuvre posthume [2], a conquis une des premières places parmi les indianistes de notre époque : il avait justement les connaissances philologiques qui faisaient défaut à Yule, archéologue et géographe. Une idée commune aux deux savants, celle de faire un dictionnaire des mots anglo-indiens, usités non seulement dans la presqu'île hindoustane, mais encore dans l'Extrême-Orient, amena vers 1872 une association qui se termina brusquement en 1882 d'une façon prématurée, par la mort de Burnell [3]. Yule n'en continua pas moins le travail, qui parut en 1886 chez Murray, sous le titre singulier de *Hobson-Jobson* [4] que le collaborateur survivant explique de la sorte [5] : « The alternative title (*Hobson-Jobson*) which has been given to this book (not without the expressed assent of my collaborator), doubtless requires explanation. A valued friend of the present writer many years ago published a book, of great acumen and considerable originality, which he called *Three Essays*, with no Author's name; and the resulting amount of circulation was such as might have been expected. It was remarked at the time by another friend that if the volume had been en-

[1] 1874; 2d. ed. 1878.

[2] The ordinances of Manu. Translated from the Sanskrit, with an Introduction. By the late A. C. Burnell, Ph. D., C. I. E. Completed and Edited by E. W. Hopkins, Ph. D., of Columbia College, N. Y. London, Trübner, 1884, in-8°, p. XLVIII. — Noter également la nouvelle édition de Linschoten achevée par P. A. Tiele, d'Utrecht, et publiée en 1885 par la Hakluyt Society.

[3] Il était né à Saint-Briavels, Gloucestershire, en 1840; mort le 12 octobre 1882 à West Stratton, Hampshire.

[4] Hobson-Jobson : Being a glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases, and of kindred terms; etymological, historical, geographical, and discursive. By Col. Henry Yule, R. E., C. B., LLD., editor of «The book of Ser Marco Polo», etc. and the late Arthur Coke Burnell - Ph. D., C. I. E., author of «The elements of south indian palaeography», etc. London : John Murray. Albemarle street. 1886. (All rights reserved), in-8°, p. XLIII-870. Preface, etc.

[5] *Hobson-Jobson*, préface, p. IX.

titled *A Book, by a Chap*, it would have found a much larger body of readers. It seemed to me that *A Glossary* or *A Vocabulary* would be equally unattractive, and that it ought to have an alternative title at least a little more characteristic. If the reader will turn to *Hobson-Jobson* in the Glossary itself, he will find that phrase, though now rare and moribund, to be a typical and delightful example of that class of Anglo-Indian *argot* which consists of Oriental words highly assimilated, perhaps by vulgar lips, to the English vernacular; whilst it is the more fitted to our book, conveying, as it may, a veiled intimation of dual authorship. At any rate, there it is; and at this period my feeling has come to be that such *is* the book's name, nor could it well have been anything else. »

Le titre était mauvais, mais l'ouvrage excellent. Ce glossaire, qui forme un énorme in-8° de 870 pages à deux colonnes, donne non seulement l'explication des termes que l'on peut rencontrer dans les ouvrages relatifs à l'Asie orientale, mais aussi, quand il s'agit de mots géographiques, un résumé chronologique, et une bibliographie des pays et des lieux dont il est question. C'est, en un mot, une vaste encyclopédie de tout ce qui se rapporte aux Indes, à l'Indo-Chine, à l'empire chinois et au Japon.

D'ailleurs ces travaux allaient utilement servir à Yule dans sa dernière grande publication, celle du journal de William Hedges [1]. Le journal de cet ancien agent de la Compagnie des Indes orientales au Bengale, qui s'étend du 25 novembre 1681 au 6 mars 1688, devait, avec une transcription de R. Barlow et des notes de Yule, former un volume de la collection de la Hakluyt Society. Mais une surabondance de matériaux, causée par les recherches faites par

[1] The Diary of William Hedges, Esq. (afterwards Sir William Hedges), during his Agency in Bengal; as well as on his voyage out and return overland (1681-1687). Transcribed for the press, with introductory notes, etc., by R. Barlow, Esq., and illustrated by copious extracts from unpublished records, etc., by Colonel Henry Yule, R. E., C. B., LL.D., President of the Hakluyt Society. London, 1887-1889, 3 vol. in-8°.

Yule avec l'opiniâtreté, le zèle et la minutie qu'il apportait dans tout ce qu'il entreprenait, transforma un simple volume en trois forts in-8°. Le premier comprend le journal avec un index; le second, des notes relatives à sir William Hedges, des documents de Job Charnock et des renseignements sur l'Inde contemporaine; le troisième, des matériaux pour servir à la biographie de Thomas Pitt, gouverneur du fort Saint-George, à l'histoire des débuts de la Compagnie des Indes orientales au Bengale, aux cartes et à la topographie du fleuve Húgli. Ce dernier volume est particulièrement intéressant. Ce Thomas Pitt, né en 1663, mort en 1726, gouverneur de Madras de 1698 à 1709, qui joua un rôle si important aux Indes, est en effet le grand-père de cet illustre lord Chatham, mort en 1778, et l'arrière grand-père de William Pitt, mort en 1806, le rival de Fox et le grand ennemi de notre pays.

Yule n'eut plus le loisir de commencer de nouveaux travaux; il avait donné à différentes époques des articles dans les périodiques de la Grande-Bretagne, par exemple, plusieurs mémoires au *Journal de la Société royale asiatique de Londres*[1], un compte rendu critique de l'édition de Marco Polo par Pauthier dans la *Quarterly Review*[2], un éreintement, malheureusement trop justifié, des ouvrages de M. Dabry de Thiersant[3] et de M. Louis de Backer[4] dans l'*Athenæum*[5], une notice sur Págan, en Birmanie, dans le nouveau

[1] Nous ne signalerons que le suivant, fort important : Notes on Hwen Thsang's Account of the Principalities of Tokharistan, in which some previous Geographical Identifications are reconsidered. (*Journ. Royal Asiatic Soc.*, N. S., VI, 1873, p. 92-120 et p. 278.)

[2] Juillet 1868.

[3] *Le catholicisme en Chine au VIII<sup></sup>e siècle de notre ère, avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-ngan-fou*, par P. Dabry de Thiersant, consul général. Paris, Ernest Leroux, 1877, in-8°.

[4] Louis de Backer, *L'Extrême-Orient au moyen âge*, d'après les manuscrits d'un Flamand de Belgique, moine de Saint-Bertin, à Saint-Omer, et d'un prince d'Arménie, moine de Prémontré, à Paris. Paris, E. Leroux, 1877, in-8°.

[5] Cf notre article dans la *Revue critique*, n° 20, 19 mai 1877

*Trübner's Record;* il avait mis de savantes introductions en tête des nouvelles éditions du Voyage du capitaine William Gill[1], mort si malheureusement avec Charrington et le professeur d'arabe E. H. Palmer, lors de la lutte contre Arabi-pacha, de l'exploration de John Wood[2] aux sources de l'Oxus, de la traduction anglaise par E. Delmar Morgan, des expéditions en Mongolie du capitaine N. Prjevalsky[3]; dans cette dernière introduction, Yule prenait vigoureusement la défense de notre compatriote, le lazariste Évariste Huc[4], dont la bonne foi était mise en doute par le voyageur russe. Yule consacrait une notice émue au malheureux Francis Garnier[5], tué sous les murs d'Hanoï le 21 décembre 1873; il s'occupait à nouveau des routes commerciales vers la Chine occidentale[6] dans un article qu'il faut joindre aux notes ajoutées à un mémoire[7] dû au missionnaire français Thomine-Desmazures[8]. La dernière édition de l'*Encyclopedia Bri-*

[1] *The River of Golden Sand.* London, 1883.

[2] A Personal Narrative of a Journey to the Source of the River Oxus. London, 1872.

[3] Mongolia, the Tangut country, and the Solitudes of Northern Tibet being a Narrative of Three Years' Travel in Eastern High Asia. By Lieut. Colonel N. Prejevalsky, of the Russian Staff Corps: Mem. of the Imp. Russ. Geog. Soc. Translated by E. Delmar Morgan, F. R. G. S., With Introduction and Notes by Colonel Henry Yule, C. B., Late of the Royal Engineers (Bengal). With Maps and Illustrations. London: Sampson Low, 1876, 2 vol. in-8°.

[4] Évariste-Régis Huc, de la Congrégation de la Mission, né à Toulouse, 1er août 1813, mort à Paris, mars 1860.

[5] Francis Garnier. (In Memoriam.) [*Ocean Highways,* n° 12, vol. I, p. 487-491.]

[6] Trade Routes to Western China. (*The Geographical Magazine,* april 1875.) Cet article accompagne une carte de E. G. Ravenstein.

[7] Memorandum on the countries between Thibet, Yunân, and Burmah. By the Very Rev. Thomine D'Mazure (*sic*), Vicar Apostolic of Thibet; communicated by Lieut.-Col. A. P. Phayre, commissioner of Pegu (with notes and a comment by Lt.-Col. Henry Yule (Bengal Engineers). With a Map of the N. E. Frontier prepared in the Office of the Surveyor Gen. of India, Calcutta, Aug. 1861. (*Journal Asiatic Society of Bengal,* n° 4, 1861, vol. XXX.)

[8] Jacques-Léon Thomine-Desmazures, de la Congrégation des missions

*tannica* eut en Yule un collaborateur extrêmement zélé : nous ne rappellerons ici que les articles *Marco Polo, Odoric, Lhása, Mandeville.* Ce dernier article, écrit en collaboration avec Mr. E. B. Nicholson, bibliothécaire en chef de la Bodléienne, à Oxford, suffit à montrer, surtout si on le rapproche des communications si bizarres et si arriérées, faites récemment par M. Émile Montégut, dans la *Revue des Deux-Mondes*[1], les immenses progrès des recherches relatives aux voyageurs en Asie, à l'époque du moyen âge.

Entouré de quelques vieux amis fidèles, du Dr Reinhold Rost, de l'India Office, du général Collinson, Yule, revenu à Londres, après avoir été momentanément chercher le bon air, au mois de juin 1889, à Westgate on Sea, dans l'île de Thanet, ne se faisait plus d'illusions sur son état, et il m'écrivait (5 juin 1889) : « I have come to this place of pure air (in the Isle of Thanet) to seek some strength. I hope for *some* benefit, but I am not sanguine as to a great deal. » Il employa les derniers mois de sa vie à réunir quelques-uns de ses mémoires disséminés dans les différentes revues; il sentait que les forces l'abandonnaient : « The fact is that I am trying to turn to some account the fragment of strength which can be drawn upon in an hour or two daily, in preparing for publication a selection of *Opuscula,* biographies, geographical essays, and the like. » Il était obligé de travailler chez lui, ne pouvant plus aller au British Museum, n'assistant plus aux séances de la Royal Asiatic Society, abandonnant même ce séjour préféré des Anglais, le club de l'Athenæum : « I am unable to go to the British Museum or other public Library, and in fact anything like search kills me. » Il voulait comprendre dans ce dernier volume un mémoire sur le père Martini, qu'il avait jadis donné dans le

étrangères, né à Caen le 17 février 1804; évêque de Sinopolis, vicaire apostolique du Tibet; mort à Mouen, près de Caen (Calvados), 25 janvier 1869.

[1] *Revue des Deux-Mondes,* 15 novembre et 1er décembre 1889 : Sir John Maundeville.

*Geographical Magazine*[1]. Le P. Martini[2], originaire du Trentin, avait séduit Yule comme auteur de l'*Atlas Sinensis*: « Martini, écrivait-il, who has long been to me the most attractive figure in the Chinese section of the Society of Jesus. » Quelques lettres échangées au sujet de ce missionnaire ont terminé, à la fin d'octobre dernier, une correspondance que j'aurais voulu voir continuer longtemps encore.

Yule, qui est désigné dans le monde savant par son grade de colonel, n'avait jamais cherché les honneurs; naturellement les sociétés de géographie étrangères l'avaient nommé membre correspondant : l'Italie, Berlin, Chang-haï, Paris en 1873, en premier; il fut en 1887 président de la Société royale asiatique de Londres, et ce fut devant lui que j'eus l'honneur et le plaisir de lire une courte notice biographique de l'un de nos vieux amis communs, le timide et savant Alexandre Wylie[3]. Il fut nommé également président de cette Hakluyt Society, sur laquelle ses propres ouvrages avaient jeté un si grand lustre. Il avait reçu d'Édimbourg le titre universitaire et honorifique de Docteur (LL. D); ses services aux Indes lui avaient valu le titre de Compagnon du Bain (C. B.); nommé en 1875, à Londres, membre du Conseil des Indes, il attendit jusqu'à l'année dernière le titre de Chevalier commandeur de l'Étoile de l'Inde (K. C. S. I.), que lui méritaient ses travaux à l'India Office et qui lui donnait droit à l'appellation de *Sir*; Yule, toujours simple, ressentit moins de joie de cet honneur que des témoignages de profonde sympathie dont il fut l'objet dans cette circonstance: « You will conceive that such honours as this

[1] The Atlas Sinensis and other Sinensiana. (*Geographical Magazine*, July 1, 1874, p. 147-148.)

[2] Martino Martini, de la Compagnie de Jésus, en chinois *Wei Kouang-kouo*, né à Trente en 1614; arrivé en 1643 en Chine; mort à Hang-tcheou, 6 juin 1661.

[3] The life and labours of Alexander Wylie, Agent of the British and Foreign Bible Society in China. A memoir. By Henri Cordier. (*From the* Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. XIX. Part 3, br. in-8°.)

*Star* can do little for a frail man approaching three score and ten, and who has lost these who would have taken greatest pleasure in such an honour. But I confess that the warmth of kindness and affection which have come to me from many quarters have brought me a real gratification. » Au mois de décembre [1], l'Académie des inscriptions et belles-lettres nommait Yule correspondant étranger; épuisé par ses travaux et par une maladie lente mais inguérissable qu'il avait contractée au service indien, Yule reçut à son lit de mort la nouvelle de son élection : ce fut sa dernière joie; avec la sérénité d'un sage qui sait la mort proche et qui ne la redoute pas, il envoya à l'Académie cet admirable télégramme :

« Reddo gratias, illustrissimi domini, ob honores tantos, nimios et quanto immeritos! Mihi robora deficiunt; vita collabitur; accipiatis voluntatem pro facto.

« Cum corde pleno et gratissimo moriturus vos, illustrissimi domini, saluto. »

C'est le lundi 30 décembre 1889 que cet homme excellent est mort. Il a été enterré le 3 janvier 1890, près de sa seconde femme, à Tunbridge Wells. Le même jour, l'église Saint-Jude, à Kensington, était trop petite pour contenir la foule venue pour assister au service funèbre. Miss Yule, qui a aidé son père dans ses derniers travaux, suivait le cercueil, accompagnée du héros de la guerre d'Abyssinie, du vainqueur de Théodoros, lord Napier de Magdala, connétable de la Tour de Londres, mort quelques jours après (14 janvier 1890).

Ainsi va la vie; j'accomplis un devoir pieux en rendant un dernier hommage à ceux dont la science et l'amitié ont, dans leur verte vieillesse, guidé mes pas dans ma jeunesse et dans mon âge mûr : naguère Alexandre Wylie, aujourd'hui Henry Yule, demain S. Wells Williams.

Mars 1890.

[1] Dans la séance du 27 décembre 1889 avec MM. Nauck, Neubauer et Radloff.

*Un empereur byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas*, par Gustave Schlumberger, membre de l'Institut. Paris, Firmin-Didot, 1890, 1 volume in-4°, 779 pages. Illustré de chromolithographies, de cartes et de gravures, d'après les originaux et documents les plus authentiques.

M. Schlumberger, envers qui l'archéologie et la numismatique ont déjà de nombreuses obligations, vient de consacrer à l'une des plus brillantes périodes de l'histoire byzantine une étude aussi remarquable par l'étendue et la solidité des recherches que par la richesse des illustrations qui l'accompagnent et en sont le commentaire vivant. La monographie de l'empereur Nicéphore Phocas et celle de son vaillant prédécesseur Romain II forment sans contredit un des chapitres les plus émouvants de ces Annales encore imparfaitement déchiffrées où se déroule la lutte de l'Occident contre l'Orient, de la civilisation de Rome ravivée par le souffle chrétien contre le fanatisme étroit et stérile de l'Islam.

Malgré les défaillances morales et les trahisons politiques dont il faut accuser plutôt l'époque et le milieu social que l'homme même, on ne peut se défendre d'un sentiment d'admiration pour le champion infatigable qui ne triomphe des musulmans de Crète et d'Asie que pour s'opposer aux flots des Bulgares, des Russes et de tous les barbares déchaînés contre Byzance. Dans ce héros moitié roi, moitié pontife, il y a d'étranges contrastes, un singulier mélange d'énergie romaine et de mysticisme persan. M. Schlumberger les retrace avec une sincérité de touche et aussi avec une sympathie qu'il réussit à communiquer à ses lecteurs. Sa tâche était particulièrement difficile. Malgré les progrès accomplis à pas de géant par les sciences historiques, le xe siècle reste aujourd'hui encore, et surtout pour les choses du monde byzantin, une période peu connue, incertaine et qui semble décourager l'effort des travailleurs. Le remarquable travail de M. Rambaud sur Constantin Porphyrogénète est la seule tentative faite jusqu'ici pour dissiper les ténèbres d'une époque sur laquelle Lebeau et Gibbon ne fournissent que des aperçus fugitifs et souvent inexacts.

Ce n'est pas qu'il y ait disette de matériaux originaux, soit grecs, soif arabes, mais ils sont groupés d'une façon inégale et laissent des vides qu'il sera difficile de combler et qui, en tout cas, nuisent à l'unité et aux justes proportions du récit. On ne pourra du moins reprocher au consciencieux historien de Nicéphore d'en avoir négligé aucun. Il suffit de parcourir la liste bibliographique qui termine son volume pour se convaincre qu'il n'y a pas un seul de ces documents, grands ou petits, chroniques byzantines, arabes, arméniennes, légendes russes, bulgares, etc., qu'il n'ait puisées à la source, soit lui-même, soit avec l'aide de spécialistes dignes de confiance. Aux renseignements nouveaux et toujours sérieusement contrôlés qu'il a su en tirer, il joint ceux que lui fournissent les médailles, l'épigraphie et l'art byzantin. Les belles illustrations répandues à profusion et avec le fini d'exécution qui distingue la maison d'où sont sortis tant de chefs-d'œuvre, achèvent de donner au travail de l'érudit un attrait qui sera un puissant élément de succès auprès des amateurs de beaux livres. Les orientalistes le liront aussi avec profit et seront curieux de comparer le dire des chroniqueurs grecs avec les assertions un peu sèches et sujettes à caution d'Ibn el-Athir, de Kémal eddîn et de Yahya d'Antioche. Ce n'est que par l'étude comparative de ces documents, d'une valeur inégale, mais précieux par leur provenance et leur date, qu'on parviendra à reconstruire le x[e] siècle encore enveloppé de nuages, aussi bien à Contantinople qu'à Damas et à Alep. M. Schlumberger déclare, avec une modestie qui rehausse le mérite de son livre, qu'il s'est efforcé de faire le résumé de la vie militaire, sociale et politique à Constantinople, vers l'an 960. Les suffrages du monde savant lui prouveront qu'il a su atteindre un but plus élevé et que son travail a sa place marquée parmi les plus sérieuses et les meilleures contributions à l'histoire du moyen âge.

B. M.

---

*Loqmân berbère, avec quatre glossaires et une étude sur la légende de Loqmân*, par M. R. Basset. Paris, E. Leroux, 1890, 1 volume in-12, xcviii et 409 pages.

Le volume dont nous annonçons aujourd'hui l'apparition doit être considéré comme la synthèse des recherches auxquelles l'auteur s'est appliqué avec ardeur. Grâce aux encouragements qu'il a reçus de l'Académie des inscriptions en 1888, M. Basset a pu compléter, au Sénégal et dans le Sahara, les matériaux qu'il avait recueillis en Algérie, en Tunisie et au Maroc. Il nous donne ici le résultat de ses investigations sur les idiomes parlés par vingt-trois tribus berbères : c'est-à-dire, à l'exception du dialecte touareg, celui d'Ouargla et de quelques autres localités lointaines, l'ensemble des dialectes parlés dans le nord de l'Afrique, dont plusieurs n'avaient été jusqu'ici l'objet d'aucun travail philologique. C'est avec raison que l'auteur a pris pour thème de cette étude les fables de Loqmân. Ce choix a l'avantage de présenter un récit uniforme, d'un style simple et facile, traité diversement au point de vue de la langue et, par là même, donnant plus de relief aux particularités phonétiques et lexicographiques qui distinguent les dialectes entre eux.

En l'absence d'un dictionnaire berbère, qui serait aujourd'hui encore une œuvre prématurée, M. Basset a jugé utile de multiplier les glossaires qui accompagnent son texte : il en donne jusqu'à quatre. Dans le premier, il réunit les mots berbères d'après l'ordre qu'il avait déjà adopté dans son *Manuel.* Le second renferme les racines berbères transcrites en lettres françaises; le troisième, les mots arabes classés aussi par racines; enfin le quatrième groupe en une sorte d'index les mots français contenus dans les listes précédentes; il en est la contre-partie et forme ainsi un petit dictionnaire français-berbère qui sera consulté utilement.

A la vérité, cette division en plusieurs séries lexicographiques n'est pas exempte d'inconvénients : elle oblige le lecteur à tourner nombre de pages. Mais, après tout, abondance de biens ne nuit pas, et il résulte de cette complication apparente un groupement plus méthodique des mots et de leurs

différences dialectales. L'auteur a placé en tête de son travail, sous forme d'introduction, de curieux extraits de documents arabes relatifs aux personnages multiples, qu'on a confondus sous le nom de *Loqmân*. Il y fait avec beaucoup de sagacité la part de l'invention et celle de l'histoire et montre comment des légendes étrangères, nées peut-être en Orient, mais remaniées et transmises par la Grèce, sont venues, après de longs circuits, s'ajouter aux plus anciens souvenirs des Arabes, pour former un ensemble de récits qui s'est incarné dans le personnage de Loqmân. Plus tard le Korân et ses commentateurs ont fait d'un type de convention l'idéal de la sagesse humaine en groupant autour du nom de Loqmân les anecdotes et les maximes dont la tradition grecque fait honneur à Ésope. « Cette confusion des deux êtres imaginaires s'augmenta et elle était complète lorsque les fables ésopiques furent traduites du syriaque en arabe : leur auteur prétendu étant considéré comme le sage par excellence, ce fut naturellement à Loqmân *el-hakim* que le traducteur les attribua. La version eut lieu dans la dernière moitié du XIIIe siècle. »

On voit que l'auteur, tout en ayant les dialectes berbères pour objet principal, s'adresse à un cercle plus étendu de lecteurs. Je suis heureux d'avoir à signaler une fois de plus les services que notre savant et zélé collaborateur rend à l'enseignement dont il est chargé. Et ce n'est pas le seul titre qu'il ait à notre gratitude. En nous faisant mieux connaître la langue, les traditions, les mœurs de ces populations kabyles dont les destinées sont désormais entre nos mains, il est devenu un des collaborateurs dévoués de l'œuvre civilisatrice que la France accomplit dans l'Afrique du nord. La pensée qu'il contribue à cette noble entreprise, tout en travaillant pour la science, ne peut que l'encourager à persévérer dans les études dont il est aujourd'hui un des représentants les plus autorisés.

B. M.

*Le Gérant :*

BARBIER DE MEYNARD.

# JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1890.


## LA CARRIÈRE ADMINISTRATIVE

### DE DEUX HAUTS FONCTIONNAIRES ÉGYPTIENS,

#### VERS LA FIN DE LA IIIe DYNASTIE

#### (ENVIRON 4500 ANS AVANT JÉSUS-CHRIST),


PAR

M. G. MASPERO.


La plupart des tombeaux découverts à Gizèh et à Saqqarah ont été creusés ou construits par des personnages qui vivaient dans l'entourage immédiat des Pharaons. Ils sont assez nombreux pour que nous soyons tentés de reconstituer, selon le joli mot de Lepsius, l'*Almanach de la Cour* des rois lointains sous lesquels ils florissaient. Leurs inscriptions sont pauvres de renseignements historiques ou biographiques, mais riches en titres d'honneur ou de charges effectives, d'après lesquels on a essayé, à différentes reprises, de conjecturer ce que pouvait être l'administration de l'Égypte. On n'a pas assez remarqué,

en se livrant à ce travail, que la place même qu'ils occupaient autour du roi devait les empêcher souvent de prendre une part active au gouvernement général du pays. La plupart d'entre eux étaient attachés à la personne du souverain et à sa maison; les charges dont ils étaient revêtus, ils les exerçaient sur les propriétés ou dans le voisinage du roi, non dans les provinces ou sur les territoires étrangers soumis à l'Égypte. L'étude de leurs tombeaux nous permet donc de rétablir graduellement les cadres de la maison royale, sans que nous puissions voir par eux seuls quel rôle les fonctions de cour leur attribuaient dans l'administration du double royaume. Au fond, beaucoup d'entre eux n'étaient que des employés du domaine privé des Pharaons et non des fonctionnaires publics. Plusieurs pourtant appartenaient réellement à ce que nous appelons aujourd'hui l'administration et firent leur carrière en province. Deux de ces derniers florissaient à la fin de la III[e] et au commencement de la IV[e] dynastie, et sont, par conséquent, du nombre des plus anciens Égyptiens qui nous soient connus personnellement. Ils avaient l'un et l'autre leurs domaines et passèrent le gros de leur vie dans la Basse-Égypte. Le premier s'appelait Amteni ou Amten [hiéroglyphes] et fut enterré près d'Abousir; le second se nommait [hiéroglyphes] Pahournoufir ou Pahournoufi et avait son tombeau à Saqqarah[1].

[1] J'ai rédigé ce mémoire en partie d'après les notes qu'un de

Le tombeau d'Amten fut découvert par Lepsius en 1843; il est aujourd'hui au musée de Berlin[1]. Il se compose d'une seule chambre rectangulaire, à laquelle conduit un passage long et étroit: c'est une véritable chapelle en forme de croix. La paroi du fond simule une porte monumentale avec ses deux montants en retrait l'un sur l'autre et ses linteaux superposés; seulement la baie en est fermée par un bloc de pierre et ne s'ouvre pour personne. Une sorte de lucarne carrée, ménagée dans le mur septentrional, met le monde du dehors en communication avec le *serdâb* où la statue du mort était enfermée. Celle-ci est au musée de Berlin avec le reste de la bâtisse[2]. Les parements externes des murailles sont couverts de tableaux et d'inscriptions sculptés en haut relief que Lepsius a reproduits fidèlement[3]. Ils ont été examinés sommairement par E. de Rougé[4], traduits en partie par Birch[5] et par Pierret[6], commentés par Erman[7]. Je les ai étudiés au Collège de France, de 1888 à 1889, et l'analyse minutieuse à laquelle j'ai dû les soumettre m'a permis d'en

mes auditeurs, M. Désiré Mallet, avait recueillies à mon cours du Collège de France en 1888-1889.

[1] *Verzeichniss der Ægyptischen Alterthümer*, 6e édit., p. 27, n° 56.

[2] Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten*, II, pl. CXX, *a-e*.

[3] Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. III-VII.

[4] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 39-40.

[5] Birch dans Bunsen, *Egypt's place*, t. V, p. 723-724.

[6] Pierret, *Explication des Monuments de l'Égypte*, p. 9-11.

[7] Erman, *Ægypten*, p. 126-128, et de nombreuses références éparses dans le reste de l'ouvrage.

déterminer la valeur plus exactement, je crois, qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent.

Les scènes d'offrandes et de vie active, qui tiennent tant de place dans la plupart des tombeaux, n'ont dans celui-ci qu'une importance secondaire. Sur la paroi du fond[1], c'est-à-dire sur la stèle, Amten debout regarde courir cinq animaux : un hérisson, un putois, un furet, un lièvre et une gerboise superposés; c'est, en abrégé, le tableau des régions du désert libyque, que ses fonctions de commandant des frontières et de garde des chasses l'obligeaient à surveiller. A droite, il est debout encore et reçoit le repas funéraire où tout est par milliers, milliers de figues, d'encens, de fard vert pour les yeux, d'essences pour le corps et la chevelure , milliers d'oies, de volailles, de cruches de vin, de fruits du napéca , de graines et d'offrances de toute nature . L'homme qui lui apporte toutes ces bonnes choses lui verse une libation; le liquide tombe d'un vase en bronze à goulot courbe dans une tasse également en bronze ou en cuivre , à laquelle il s'adapte en temps ordinaire, . Sur les deux parois voisines de la porte[2], à gauche, en haut, trois bouchers découpent un bœuf qu'ils viennent d'égorger, sous la surveillance d'un comptable vérifi-

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. III.
[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. IV.

cateur [hieroglyphs] *ROKHITI*, tandis qu'au registre inférieur quatre autres serviteurs apportent un rouleau d'étoffes [hieroglyphs], un bâton [hieroglyph], la ceinture et les sandales du mort, un bois de lit bas incliné en pente comme un lit de camp [hieroglyphs], un chevet [hieroglyph] et un vase rempli de poudre [hieroglyphs]. Cette procession se continue à droite, où quatre nouveaux serviteurs défilent en tenant une cassette et un coupon d'étoffe [hieroglyphs], deux cruches d'eau [hieroglyphs], le vase et la tasse en métal [hieroglyph] dont on se servait pour verser de l'eau sur l'autel [hieroglyphs], enfin une seconde paire de sandales et un pot d'huile [hieroglyphs]. A gauche, deux prêtres se tiennent devant le mort : l'habilleur [hieroglyphs] *OUITI*, agenouillé, qui lui *ouvre la bouche* [hieroglyphs], l'encense [hieroglyphs] et récite les formules en accomplissant pour lui les rites funéraires [hieroglyphs][1]; l'autre verse l'eau sur l'autel et fait le proscynème royal, avec le bœuf égorgé représenté plus haut, [hieroglyphs]. A droite, deux servants complètent l'offrande en apportant chacun une gazelle ou une antilope vivante. Sur la petite paroi de droite[2], nouvelle représentation abrégée des cérémonies qu'on célébrait dans le tombeau le jour des funérailles. Tandis qu'un personnage sans nom verse l'eau et présente l'encens, les fruits, le vin, les gâteaux, les oies, le bœuf dont

[1] Sur ces cérémonies voir Maspero, *Le rituel du sacrifice funéraire*, p. 7 et suiv.

[2] Lepsius, *Denkm.*, pl. V.

se compose le repas , au-dessous, l'habilleur récite les formules, ouvre la bouche du mort, quatre fois, une fois pour chacune des quatre maisons du monde, et fait lui aussi son offrande de pains et de liqueurs, . Plus bas, dans la partie du parement où s'ouvre le soupirail du serdâb, une inscription annonce qu'on venait faire en cet endroit l'offrande réglementaire pour le bien du mort. « Proscynème à Anubis dans la nécropole, et repas offert là par tous les domaines du défunt, à la fête d'Ouaga et de l'Occident, à celle de Manou, à celle de Thot, ainsi que le premier de chaque mois, de chaque demi-mois, de chaque décade et de chaque jour. » Quatre femmes, personnifiant autant de domaines, debout sur quatre autels, apportent des paniers remplis de gâteaux et des vases pleins d'eau pour les cérémonies[1]. Ici encore, le nombre quatre n'est pas mis au hasard : les quatre paniers de gâteaux, les quatre vases d'eau et les quatre autels servaient aux quatre offices , que l'embaumeur célébrait dans les quatre maisons du monde, en se tournant vers les

[1] L'une d'elles porte empilées sur sa tête les quatre tasses qui correspondent aux quatre vases : une de ses compagnes l'a débarrassée de son panier de gâteaux qu elle tient de la main droite avec son propre vase.

quatre points cardinaux[1]. Sur la petite paroi qui se dresse en face de celle-ci[2], la même cérémonie est répétée par les deux mêmes individus. Amten, assis sous un dais, et intitulé *stable de vie*, prend dans sa main la tasse pleine que lui tend le personnage sans nom, et reçoit en même temps, de l'habilleur , le repas funéraire dans le kiosque de plaisance PIRKHRÔOU NI SIHOU, avec ses milliers de pains, de liqueurs, de bœufs et d'oies . Trois hommes apportent le reste du mobilier, les pièces d'étoffe pour habiller le mort , un lit bas ayant la forme et les dimensions d'un *angareb* actuel, quatre vases et des provisions dans une corbeille . Enfin, trois grands sloughis, en souvenir des chasses auxquelles Amten se livrait comme grand veneur, poursuivent des antilopes, des gazelles et des chèvres sauvages dispersées sur cinq registres. Cette décoration est assez pauvre : aussi bien ce qui fait l'intérêt du tombeau, ce ne sont pas les tableaux, c'est la longue nomenclature de titres et la richesse inaccoutumée d'inscriptions qu'il renferme.

Les titres sont répétés à satiété de muraille en muraille. C'est là un fait constant sous l'Ancien Empire; ce qui assure à notre Amten une supériorité incontestable sur ses contemporains, c'est

[1] Cf. à ce sujet, Maspero, *La pyramide du roi Pepi II*, dans le *Recueil*, t. XII.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. VI.

qu'on rencontre chez lui, mêlées aux titres, des inscriptions où il résume à notre grand profit l'histoire de sa vie et nous apprend l'ordre dans lequel il a conquis ses grades. L'ensemble de ces notices constituerait un véritable *cursus honorum*, si elles étaient toutes réunies dans un même endroit; elles sont malheureusement disséminées en plusieurs places, et il n'est pas toujours possible d'en déterminer la succession ni, par suite, de reconnaître du premier coup l'ordre dans lequel Amten arriva aux charges dont il était revêtu. Je les prendrai donc l'une après l'autre, en commençant par celle qu'on lit sur la paroi de droite[1], et qui nous fait connaître les débuts de notre personnage :



Le membre de phrase du début renferme deux termes qu'il convient d'expliquer minutieusement si l'on veut se rendre compte de la condition de notre personnage à son entrée dans la carrière, *AKHETOU* et *SITOU*. *AKHETOU* est une

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. V.

forme avec [hiéroglyphe] prothétique de [hiéroglyphe], [hiéroglyphes] *KHETOU*, qui signifie d'une manière générale *chose*, et a le sens étendu que *chose* prend dans notre langue. Il exprime ici la quantité d'objets de toute espèce nécessaire à la vie d'un homme ou d'un enfant. [hiéroglyphes] *SITOU*, qui reparaît dans une autre partie du tombeau[1], se rencontre dans le *Papyrus de Berlin n° 1*[2], avec l'orthographe [hiéroglyphes], qui nous permet de le rattacher à [hiéroglyphes] *enfant*[3]; le sens *esclave, domestique*, dérive naturellement de ce premier sens. Je traduirai donc : « Le maître-scribe Anoupoumânkhi lui donna les choses nécessaires à sa vie, quand il n'avait encore ni blé, ni orge[4], ni aucune chose, ni maison, ni domestiques mâles et femelles, ni troupeaux. » Le dernier mot est déterminé par deux signes qui nous montrent quelle extension il avait dans l'esprit des Égyptiens : il leur servait à désigner tous les animaux domestiques, le bœuf, l'âne, le mouton, les chèvres et le porc[5]. La présence de ce

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. III, registre du haut, l. 18, où le mot est écrit [hiéroglyphes] par erreur pour [hiéroglyphes].

[2] Maspero, *Le Papyrus de Berlin n° 1*, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 156, n. 1.

[3] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1357.

[4] [hiéroglyphes] litt. : « n'étant point blé, orge, choses toutes, maison », etc.

[5] Lenormant (*Sur l'introduction et la domesticité du porc chez les anciens Égyptiens*, p. 2) pensait que le porc n'était point connu en Égypte sous l'Ancien Empire; la présence du porc [hiéroglyphe] parmi les bestiaux en cet endroit prouve que les naturalistes se sont trop pressés d'adopter son opinion.

dernier animal nous permet peut-être de deviner l'origine d'Amten et de son père. Il ne se trouve en effet qu'au cœur du Delta, en assez grande abondance pour devenir un déterminatif naturel des idées de bétail; c'est donc au cœur du Delta qu'Amten était né, probablement dans ce nome Xoïte qu'il mentionne ailleurs. Le maître-scribe Anoupoumânkhi était le père d'Amten, ainsi qu'il est dit ailleurs[1]; le titre de *maître-scribe* [hiéroglyphes] qu'il porte n'est pas élevé dans la hiérarchie et indique une condition assez humble. D'autre part, la mère d'Amten [hiéroglyphes] « Nibsonit », n'avait pas de fortune personnelle, et nous voyons son fils lui donner plus tard, quand il fut devenu grand seigneur, un domaine[2] qui la mit à l'abri du besoin sur ses vieux jours. Elle ne pouvait pas lui fournir, comme c'était le devoir de la mère « les pains pétris dans sa maison à elle », [hiéroglyphes][3]; ce fut donc le père d'Amten qui prit à sa charge l'entretien de son fils. Amten rappelle cette circonstance pour mieux faire ressortir son propre mérite : plus son origine était humble, plus il avait eu de gloire à s'élever aux dignités suprêmes.

Les phrases qui suivent, et qui énumèrent les emplois par lesquels il passa successivement, sont toutes construites sur le même modèle. Elles commencent

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. VII, *e*, l. 5.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. III, registre supérieur, l. 14.

[3] Mariette, *Les Papyrus du Musée de Boulaq*, t. I, pl. XX.

par un verbe qui marque la promotion et derrière lequel on lit le nom de la fonction introduit, parfois directement, le plus souvent au moyen de la préposition *M* d'état. Le verbe est une fois *TI*, au passif *TITOU*, *être pris;* partout ailleurs c'est *OUDOUT*, *OUDOUTOU*, passif de *OUDOU*, *OUD*. *OUDOU* est une forme secondaire de *DOU*, *jeter, donner une chose à quelqu'un*, analogue aux doublets *ÂNOU*, de *NÂOU*, *venir*, de *SHOU*, *être vide*, etc. *OUDOU* se rencontre dans les textes des Pyramides comme variante pure et simple de *DOU* [1], mais il paraît avoir reçu plus tard une acception particulière, *jeter avec violence;* ici, il a l'une des valeurs ordinaires de *DOU*, *DI*, *RTÂ*, *donner quelqu'un*, *mettre quelqu'un dans tel ou tel état*, *dans telle ou telle fonction*. *OUDOUTOU-F TOPOU SESHAOU ISIT ZAOUFIT MIR-KHETOU ISIT-ZAOUFIT* « il fut mis premièrement scribe de l'*ISIT ZAOUFIT MIR-KHETOU ISIT ZAOUFIT* »[2]. Le mot , qu'on doit lire *NÂOU*,

[1] Maspero, *De quelques termes d'architecture égyptienne*, extrait des *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique (1889, p. 5, note 5). Brugsch (*Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 354-358) rapproche *OUDOU* de *OUTOU*.

[2] M. Brugsch (*Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 359) traduit ainsi ce passage : « Er ward genannt Oberhaupt-Schreiber des Vorrathshauses und Verwalter der Güter des Vorrathshauses. » Il joint au titre , tandis que je donne à ce mot son sens ordinaire de *premier*, *premièrement*.

ÂNOU dans certains cas, a donné lieu à toutes sortes de spéculations sur le développement de l'instruction et de la littérature en Égypte. Je crois qu'il faut en rabattre, et beaucoup. Nous savons par plusieurs textes qu'on envoyait l'enfant à l'école en bas âge [1], mais l'école était ce qu'est aujourd'hui une école arabe, un *kottab* de village, dans la Haute-Égypte : un maître, plus ou moins savant, y enseignait à lire, à écrire et à compter par routine, sans doute en se servant de quelque livre sacré comme de livre de lecture. Cette instruction sommaire ne conférait pas jadis à celui qui l'avait reçue le titre de SESHAOU, pas plus qu'elle ne lui vaut aujourd'hui le titre de *kâteb* كاتب. Pour devenir *scribe*, il était nécessaire de connaître le formulaire administratif, les modes de salut gradués selon la dignité des personnages, les calculs assez compliqués en usage dans les bureaux. Aujourd'hui, j'entends dans les parties de l'Égypte qui ont échappé encore à l'influence européenne, ces connaissances nécessaires à l'*écrivain*, au *kâteb*, ne s'acquièrent pas à l'école. Dès que l'enfant qu'on destine à la carrière administrative sait lire, écrire et compter médiocrement, son père, s'il est employé, l'emmène avec lui au bureau, s'il n'est pas employé lui-même, le confie à un parent ou à un ami qui appartient à une administration et qui le prend en une sorte d'apprentissage. L'enfant, relégué dans un coin,

[1] Mariette, *Les Papyrus de Boulaq*, t. I, pl. XXV, l. 20.

copie des lettres ou des pièces de comptabilité que son père ou son patron examine et corrige de temps en temps. Dès qu'il a appris un certain nombre de formules, on lui confie la rédaction de quelques lettres peu importantes, dont on augmente graduellement le nombre et la difficulté; quand on juge qu'il possède à peu près la routine journalière des affaires, on déclare son éducation terminée et on demande pour lui une petite place, soit dans le bureau même où il a fait son stage, soit dans un bureau voisin. L'enfant, ainsi dressé, finit généralement par obtenir le poste de son père ou de son protecteur, quand celui-ci meurt ou se retire; on rencontre, dans certaines administrations provinciales, de véritables dynasties, dont les membres se succèdent, depuis un siècle et plus, dans une même place d'*écrivain*. La coutume moderne n'est ici, comme en beaucoup d'autres choses, que le prolongement d'une coutume ancienne, et les *scribes* de l'Égypte antique ne procédaient pas autrement que les *écrivains* de l'Égypte musulmane; la plupart des papyrus épistolaires que nous possédons sont des recueils artificiels de formules au moyen desquels les apprentis étaient initiés aux difficultés du métier. Le titre de *SESHAOU* n'avait donc point par lui-même de valeur intrinsèque; la traduction la meilleure qu'on pourrait en donner, si la tradition ne nous imposait le mot *scribe*, serait *employé d'administration*, ou simplement *employé*. Le scribe n'était pas, comme on le pense ordinairement, l'homme versé dans la

littérature; il était l'homme au courant des écritures et des formules administratives, et c'était cette science toute pratique, non la connaissance des belles-lettres, qui lui assurait sa supériorité sur les gens élevés aux métiers manuels[1].

Cela dit, nous n'avons plus à nous étonner de voir Amten débuter par être 𓏞 *SESHAOU*. Son père Anoupoumânkhi, après l'avoir entretenu pendant son enfance, lui avait procuré ce petit emploi de *scribe* dans l'administration de l'*ISIT ZAOUFIT* 𓊨𓆓𓆑𓏏. On remarquera que certaines administrations s'appellent 𓊨 *ISIT*, ou 𓉐 *PIROU*, *PIR*, *PI*, tandis que d'autres ont à la fois une 𓊨 *ISIT* et une 𓉐 *PI*; l'administration où entre Amten avait des 𓉐𓆓𓆑𓄿𓅱𓏥 *PI-ZAOUFAOU* et des 𓊨𓆓𓆑𓏏 *ISIT ZAOUFIT*. Un examen rapide des deux mots 𓉐 *PI* et 𓊨𓏏𓉐 *ISIT* nous apprendra en quoi ces deux qualifications différaient l'une de l'autre. Le mot 𓉐 *PI* est *la maison* d'habitation, et le signe 𓉐 représente un plan de maison fort simple, la maison égyptienne primitive, telle qu'on la trouve encore dans beaucoup de hameaux du Said, une pièce rectangulaire, basse, sombre, aux murs en briques crues ou en clayonnages enduits de boue,

[1] Les passages relatifs à la supériorité du métier de scribe sur les métiers manuels sont réunis dans Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 24 et suiv., et dans Lauth, *Die Altægyptische Hochschule zu Chennu* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1872, p. 29 et suiv.

au toit plat formé de feuilles de palmier recouvertes de chaume, sans ouverture que la porte et un trou pour laisser échapper la fumée du foyer. Les rois, les seigneurs féodaux, les grands propriétaires avaient dans le *château* HÂIT, HÂIT ÂÎT, qui leur servait de résidence[1], un certain nombre de ces maisons d'habitation qu'ils donnaient aux fonctionnaires chargés des différents services. Elles n'appartenaient pas à celui qui les recevait; il n'en avait que la jouissance, son emploi durant. Les *maisons* étaient les équivalents des دار *hôtels* et des بيت *maisons* affectés aux diverses administrations de l'Égypte musulmane, et que Makrîzî décrit en partie; elles étaient groupées autour de la *double grande maison* PIROUI ÂOUI, qu'habitait le souverain de l'Égypte et qui lui valut son nom de Pharaon. Les fonctionnaires qui les habitaient en prenaient le titre de MÎROU PI, MÎROU PI HÂIT ÂIT, qui est fréquent dans les textes; tout grand seigneur, tout noble, tout propriétaire qui possédait un domaine ou un château de certaine étendue avait en effet, comme le Pharaon, ses MÎROU PI qui occupaient ses maisons et administraient ses terres ou ses revenus[2]. Le mot ISIT

[1] Maspero, *Sur le sens des mots* NOUIT *et* HÂÎT, dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, 1890, p. 247 et suiv.

[2] Ainsi dans le tombeau de Khoumas, qui gouvernait le nome de la Gazelle sous la VI^e dynastie, on voit les MIROU PI présenter au noble personnage les comptes des oiseaux, bestiaux, etc.,

n'a pas le sens précis de [hieroglyph] *PI*. Il représente un siège à côtés pleins, à dossier bas, et posé sur une petite plate-forme où appuyer les pieds, [hieroglyph], [hieroglyph]. Son sens primitif paraît être celui de *siège*, d'où la valeur *endroit*, *lieu*, *place*, *résidence*, qu'il a dans les textes : un dieu ou une déesse sont adorés [hieroglyphs] *M ISITOUSENOU NIBOU dans toutes leurs places*, c'est-à-dire dans tous les lieux où l'on constate leur présence, que ce soit un château [hieroglyphs], une maison ou un temple [hieroglyph], un arbre, une grotte, un rocher, une source, un point quelconque dans la plaine ou sur la montagne. Les *maisons* [hieroglyph] d'administration ne se rencontraient que dans les centres populeux, dans une ville, dans une résidence princière; elles n'étaient attribuées qu'à des fonctionnaires d'une certaine importance. Mais il y avait dans les villages, dans les hameaux, dans les villes, des employés [hieroglyph] de rang secondaire, qui, sans avoir droit à une *maison*, étaient attachés aux mêmes administrations que les [hieroglyphs] *MÍROU PI;* l'endroit où ils exerçaient leur fonction était *la place* [hieroglyphs] *ISIT* de l'administration dont ils relevaient, et je ne puis mieux expliquer le choix de ce mot à sens flottant qu'en rappelant ce qui se passe encore aujourd'hui dans la Haute-Égypte. Une administration publique, obligée d'entretenir un employé dans un village ou dans un quartier de ville où elle a peu

apportés au grand château, [hieroglyph] *HÂIT ÂIT*, par les tenanciers et par les dépendants des diverses administrations locales (Lepsius, *Denkm.*, t. II, pl. CX).

d'intérêts engagés, n'y a pas d'ordinaire une *maison*, un bureau qui lui soit propre. L'employé exerce dans une chambre de sa maison à lui, dans une échoppe qu'il loue au bazar, dans un cabinet qu'une autre administration lui prête ou lui loue. Ce sont ces *endroits* où le petit employé expédiait les affaires qu'on appelait *ISIT*, la *place* de telle ou telle administration. *ISIT* marquait donc quelque chose de moins considérable que *PI*, et un scribe attaché à une *place* tenait dans la hiérarchie égyptienne un rang moins élevé qu'un autre scribe attaché à une *maison* de la même administration.

Le premier poste qui fut confié à Amten était donc celui de *scribe* dans une des *places* secondaires qui dépendaient de l'administration des *ZAOU-FITOU* du Pharaon. Le mot *ZAOUFAOU* est traduit d'ordinaire *provisions de bouche*[1]; on le trouve dans les formules des stèles en compagnie de *HOTPOU*, dont on ne le sépare guère, et tel personnage s'intitule [2] *MÎROU ISITOU HOTPITOU ZAOUFAOU*. Le sens *provisions* est excellent pourvu qu'on l'entende exactement. Nous savons qu'on comprenait, sous la dénomination de *ZOUFAOU*, tout ce qui peut servir à la nourriture des hommes ou des dieux, les gros bestiaux, les fruits et les légumes, les gâteaux

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1677, et *Suppl.*, p. 1383.

[2] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 87.



IMPRIMERIE NATIONALE.

et les pains de diverses espèces[1]. Les céréales paraissent ne pas avoir été comprises dans l'extension de ce mot : elles étaient enfermées dans des [hiéroglyphes] SHOUNOUITI, les شونه shounèhs, de l'Égypte moderne, qui avaient leurs [hiéroglyphes] MIROU[2] et leurs [hiéroglyphes] SESHAOU particuliers. Les [hiéroglyphes] HOTPOU, HOTPITOU désignent les mêmes objets que les [hiéroglyphes] ZAOUFAOU, bestiaux, fruits, légumes, pains et gâteaux. La différence entre les [hiéroglyphes] HOTPOU et les [hiéroglyphes] ZAOUFAOU ne porte donc pas sur la nature intrinsèque des biens que ces mots représentent, mais sur la façon dont ils étaient administrés, recueillis ou employés. On voit en effet que les [hiéroglyphes] HOTPOU, [hiéroglyphes] HOTPITOU, sont très souvent accompagnés de l'épithète [hiéroglyphe] NOUTIR, qui nous force à en appliquer le bénéfice à un dieu; ces [hiéroglyphes] HOTPOU NOUTIR sont les *liturgies* des textes ptolémaïques, les objets qu'on offrait à un dieu pour obtenir de lui telle ou telle faveur à l'intention d'un vivant ou d'un mort. Les [hiéroglyphes] HOTPOU NOUTIR étaient, comme les *aoukaf* de l'Égypte musulmane, des biens que l'on consacrait au dieu et qu'on administrait pour son usage. Les [hiéroglyphes]

[1] Ces renseignements sont tirés de nombreux passages de textes tels que le *Grand Papyrus Harris*, où il est dit qu'un roi approvisionne [hiéroglyphes] un temple de bœufs, de fruits, de pains, etc., et par là montre que l'objet ou les objets qu'il désigne rentraient dans la catégorie de ce qu'on appelait [hiéroglyphes].

[2] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 87, 101, 104.

*ZAOUFAOU* étaient présentés aux dieux comme aux hommes, aux vivants comme aux morts, aux simples particuliers comme aux Pharaons; c'étaient les objets qu'on rassemblait pour subvenir à la nourriture de chaque jour, tandis que les *HOTPOU* étaient ceux qu'on rassemblait pour subvenir aux offrandes ou aux sacrifices. Donc, quand on lit dans une inscription funéraire que le proscynème est fait à tel ou tel dieu pour qu'il donne au double d'un mort « l'eau, la bière, l'encens, les huiles parfumées, toutes les choses pures, toutes les étoffes, les *HOTPITOU* et les *ZAOUFAOU*[1] », on doit entendre par *HOTPITOU* les objets donnés au dieu comme bien *ouakf* ou provenant des biens *aoukaf* du dieu; par *ZAOUFAOU*, l'ensemble des provisions qu'on destine au mort, qu'elles proviennent ou ne proviennent pas de ces biens *aoukaf*. Je traduirai donc *les offrandes et les provisions*, sans me dissimuler qu'*offrande* répond en partie seulement à la valeur du terme égyptien. Le sens plus général de *ZAOUFAOU* s'accentue encore quand on étudie les emplois du verbe qui en dérive *SAZOUFAOU*. Il signifie *approvisionner* et comporte toutes sortes de régimes, bœufs, gâteaux ou plantes; Ramsès IV se souhaite beaucoup d'heureux Nils « pour faire provi-

[1] Gayet, *Stèles de la XIIe dynastie*, pl. II, stèle c 2 du Louvre, l. 4-5.

sions à tes biens d'offrandes divines, à tes biens *AOUKAF*[1] », et cette phrase achève de montrer le sens premier de *ZAOUFAOU* et de *HOTPOU*. La *maison des provisions* de laquelle Amten relevait était une de ces nombreuses administrations que la nécessité de recueillir l'impôt en nature avait multipliées sur le sol de l'Égypte. Elle s'occupait de rassembler et de transmettre au *château* toutes les provisions de bouche qu'exigeait l'entretien du Pharaon et de son entourage immédiat. Le Pharaon payait en rations de viandes, de légumes, de fruits, de gâteaux, de boissons[2], les services des gens qui vivaient autour de lui, et l'obligation où il était d'assurer la subsistance journalière de plusieurs milliers de personnes imposait à l'*administration des provisions* une activité extraordinaire. Elle avait dans les villes et dans les villages voisins de la résidence royale des bureaux secondaires, des *places d'approvisionnement* *ISIT ZAOUFIT*[3], dont

[1] Mariette, *Abydos*, t. II, pl. XXXV, l. 17.

[2] C'est ce que prouve, entre autres textes, le *Conte de Sinouhit* et celui du *Paysan* (Maspero, *Des contes populaires de l'Égypte antique*, 2ᵉ édition, p. 48, 127-128).

[3] La forme *ZAOUFIT* avec le final peut s'expliquer de deux manières : ou bien *ZAOUFAOU* est pris adjectivement, et s'accordant avec *ISIT* qui est du féminin, prend la marque *T* du féminin, *la place approvisionnée* ou *approvisionnante;* ou bien il y avait une forme féminine *ZAOUFAIT, ZAOUFIT*, à côté du masculin *ZAOUFAOU*, comme *HOTPITOU* à côté

les chefs rassemblaient chacun dans un canton déterminé les bœufs, les fruits, les légumes, etc., soit pour les expédier à la résidence même, soit pour en distribuer une partie sur place aux employés du gouvernement qui participaient aux distributions de vivres. Les particuliers avaient, comme les Pharaons, leurs [hiéroglyphe] *maisons* et leurs [hiéroglyphes] *places d'approvisionnement,* dont nous voyons les employés en action sur les murs des tombeaux. Amten fut d'abord *scribe de place d'approvisionnement,* puis il joignit à ce premier titre une autre qualification qui en modifiait un peu la valeur. Il devint [hiéroglyphes] MIROU KHETOU ISIT ZAOUFIT[1]. [hiéroglyphe] MÎR, MÎROU est une forme en [hiéroglyphe] préfixe du mot [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] RO, variante lui-même de [hiéroglyphes] ARI, *compagnon, gardien.* Il marque un rang supérieur dans une administration ou dans un corps régulièrement constitué. L'expression [hiéroglyphes] MIR KHETOU, qu'on rencontre parfois isolée[2], veut dire qu'Amten obtint, dans la localité où il était, le droit d'administrer sous sa responsabilité les *choses*

de [hiéroglyphes] HOTPOU, ISIT ou ISIT ZAOUFITOU, *la place de l'approvisionnement* ou *la place des provisions.*

[1] C'est, je crois, la forme pleine du titre qu'on écrit le plus souvent [hiéroglyphes] MIROU ISIT ZAOUFAOU (E. de Rougé, *Recherches sur les monuments,* p. 86).

[2] Brugsch, *Dict. hiér.,* p. 668, où [hiéroglyphes] MIROU KHOU, forme avec chute du [hiéroglyphe] final de [hiéroglyphes] KHETOU, est traduit *der Reiche, eigentlich, der voll ist von guten Dingen.*

KHETOU, ici les *provisions*, que la *place* dont il avait été scribe était chargée de recueillir : il y avait des inférieurs, mais aucun supérieur, et ne rendait compte de sa gestion qu'à des chefs établis à distance. Je traduirai donc le membre de phrase qui a donné lieu à cette longue discussion : « Il fut mis premièrement scribe de la place d'approvisionnement, administrateur responsable (directeur des choses) de place d'approvisionnement. » Nous avons là l'indication d'un avancement sur place dans une même branche d'administration : Amten monte du rang de scribe à celui de chef d'une place d'approvisionnement.

Les membres de phrase qui suivent nous le montrent passant de la place d'approvisionnement à une autre branche de l'administration et y conquérant de nouveaux grades.

OUDOUTOU-F EM NAKHT-KHRÔOU EM SOUNOU MIRATIOU OUNOU KHAMIRI KA EM-KHITOU SĀBOU HIR-SAQOU KA, TITOUF SĀBOU NAKHT-KHRÔOU. Il est institué NAKHT-KHRÔOU au commencement de la phrase, puis, après avoir passé par différentes fonctions, il est promu au rang supérieur des NAKHT-KHRÔOU, qu'on distingue par l'adjonction du mot SĀBOU. Nous devons donc chercher à déterminer d'abord ce qu'était l'emploi de NAKHT-KHRÔOU, puis ce que si-

gnifie le mot *SÂBOU* qu'on place devant lui pour l'élever dans la hiérarchie égyptienne.

*NAKHT-KHROÔU*[1] signifie littéralement *fort de voix*, un homme qui a la voix forte. Un personnage portant ce titre est représenté au tombeau de Skhamkaphtah dans l'exercice de ses fonctions[2]. Un *MIROU PI*, assis, reçoit la tablette que lui présente un scribe du double grenier *SESHAOU SHOUNOUITI*. Cette tablette contenait sans doute le compte des boisseaux de blé qu'on mesure devant eux, car un homme, armé d'une mesure carrée, attaque une meule. Le *NAKHT-KHROÔU* se tient debout entre les deux groupes. Au tombeau de Ti[3], les greffiers du tombeau *ZAZAÏTOU NTE PI-ZOTOU* qui étaient pour la circonstance un *MIROU PI*, deux scribes et un gardien des archives *RO ÂOU*, enregistrent le produit du mesurage *KHA* d'une substance que je ne puis définir, et qui servait à la préparation d'un parfum ou d'une liqueur. Les fonctionnaires qui l'apportent sont en ligne devant les greffiers. L'un d'eux, le , se traîne sur les genoux dans la posture que les Égyp-

[1] Ce passage a été traduit par Pierret, *Explication des monuments*, p. 8-9 : «Me fit inscrire mon père en fort de parole, en médecin des gens du lac. Je fus préposé au nome Xoïte sous les ordres du docteur, chef des sacrifices (?), du nome Xoïte. Me promut mon père docteur, fort de parole.»

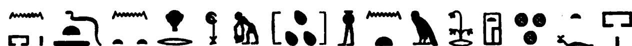
[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 289.

[3] Je ne me rappelle pas avoir vu cette scène reproduite autre part; je la décris d'après mes notes et mes photographies.

tiens appelaient *HAFONOU*, surveillé par un gardien armé du bâton en attendant son tour; un autre, qui est contrôleur des prêtres du Ka, est accroupi tandis qu'on mesure la quantité de substance qu'il apporte : le *NAKHT-KHRÔOU*, debout derrière ce dernier, se penche au-dessus de lui, les mains appuyées sur les cuisses, et suit attentivement l'opération du regard. Sur une autre muraille, le même *NAKHT-KHRÔOU* apparaît de nouveau. Le *scribe des oiseaux*, celui qui était chargé de l'administration des oies, des canards apprivoisés et de la basse-cour de Ti, surveille, sous un portique, le départ de serviteurs qui vont porter à la volaille les couffes pleines de dourah qui doivent lui être distribuées pour la nourriture du jour[1] : le *NAKHT-KHRÔOU*, une lanière pliée en deux à la main, est debout entre le scribe et les porteurs de couffes, et les regarde s'éloigner. Le tombeau de Râshopsisou à Saqqarah nous offre des scènes analogues. Dans l'une[2], « les greffiers du tombeau sont occupés à mesurer au boisseau les grains apportés des châteaux du Sud de son domaine funéraire »,

[1] Comme les serviteurs sont rangés sur deux files, c'est-à-dire sur deux registres, le *scribe des oiseaux* et le *NAKHT-KHRÔOU* sont dédoublés et représentés sur chacun des registres. La répétition du même nom aux deux registres montre qu'il y a là un artifice du sculpteur égyptien; il n'y a réellement en scène qu'un scribe et un *NAKHT-KHRÔOU*, figurés chacun deux fois.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXII.



[ ], et qui, d'après une autre légende, étaient contenus dans trente-deux greniers. Trois employés, accroupis et tournant le dos aux autres personnages, écrivent les comptes; les divers chefs des ouvriers ruraux arrivent l'un après l'autre, apportant chacun un cadeau. Entre les scribes et les ouvriers, le NAKHT-KHRÔOU SHONOUITI, le NAKHT-KHRÔOU *du double grenier* se tient debout, la figure tournée vers les scribes à qui il semble adresser la parole[1]. Dans un autre tableau[2], les contrôleurs du château d'Ousirnirî, et les contrôleurs de château en général, comparaissent pour cause d'enregistrement de leurs fermages, devant le noble Râshopsisou, et devant les employés chargés de consigner leurs déclarations par écrit. Ils sont nus et se traînent, attendant leur tour de parler aux scribes. Cette fois, les NAKHT-KHRÔOU *du grenier*, au nombre de quatre, sont debout derrière eux, la face tournée vers les scribes[3]. Une scène mutilée, qu'un tombeau de Gizèh nous a conservée[4], nous montre un défilé de personnages «les greffiers de la maison éternelle qui comptent les biens des

[1] Le texte gravé porte ; le dessinateur moderne a supprimé le initial qui peut-être était mutilé sur l'original.
[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXIII-LXIV.
[3] Ici encore le graveur moderne a passé le et écrit .
[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXXI *a*.

domaines funéraires » : ce sont le [ ] *MIROU PI*, deux scribes , le *mesureur au boisseau* *KHAÏ*, et enfin le le *NAKHT-KHRÔOU du grenier* [1]. Le tombeau de Ptahhotpou à Saqqarah fournit un dernier tableau où le *NAKHT-KHRÔOU* joue son rôle[2]. Deux boisseleurs mesurent chacun un tas de blé , et un *NAKHT-KHRÔOU SHOUNOUITI*, debout derrière chacun d'eux, allonge la main et annonce les quantités mesurées. On voit ailleurs encore[3], dans des scènes analogues, un personnage qui est certainement le *NAKHT-KHRÔOU* ; mais comme sa figure n'est accompagnée d'aucune légende, je ne ferai pas entrer ces exemples en ligne de compte. La fonction du *NAKHT-KHRÔOU* se déduit de tous ces tableaux. Les bureaux des administrations qui géraient les biens ruraux d'un noble ou d'un Pharaon se composaient d'un petit nombre d'employés toujours les mêmes : un *MIROU PI*, chef de bureau, ayant jouissance de la maison attribuée au chef d'emploi, plusieurs scribes *SESHAOU*, occupés aux écritures, un commis archiviste *RO-ÂOU*, qui

[1] Ici encore le titre est mutilé et serait méconnaissable dans la copie , si les autres tableaux ne nous permettaient de rétablir d'une manière certaine.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CIII *a*.

[3] Ainsi dans Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXXIV.

gardait les coffres où l'on conservait les registres sur planchettes ou sur papyrus, un ou plusieurs chaouiches chargés d'introduire les administrés et au besoin de les bâtonner, comme aujourd'hui encore les chaouiches modernes, dans le service des greniers, des boisseleurs-jurés qui mesuraient au boisseau les grains apportés, enfin un employé dont le métier était de surveiller les opérations du mesurage et d'en annoncer le résultat aux scribes qui l'enregistraient aussitôt. C'était, et c'est encore, un poste de confiance. Selon que l'employé ainsi occupé oblige les boisseleurs à emplir plus ou moins la mesure, selon qu'il annonce exactement chacune des mesures qu'on vide, qu'il en laisse passer quelques-unes sans les annoncer ou qu'il en annonce çà et là une ou deux de plus qu'il n'y en a réellement, il peut assurer son dû à l'administration qu'il sert, ou faciliter aux administrés un gain frauduleux qu'il partage ensuite avec eux. Il doit annoncer à voix haute et distincte, d'où son nom de *NAKHT-KHRÔOU* , *fort de voix : crieur* est le terme français qui me paraît répondre le mieux à l'égyptien.

Il y avait des *crieurs* dans les différentes administrations qui touchaient à la terre, et la plupart de ceux que nous avons vus sont des *crieurs des greniers*. Il fallait donc spécifier le service auquel Amten était attaché plus spécialement en sa qualité de *crieur;* c'est à quoi sert le membre de phrase suivant :

. Le mot est une

variante du mot [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs] MIRATIOU[1], que Brugsch a enregistré dans son *Dictionnaire*[2], et qui désigne les cultivateurs attachés au sol d'une propriété et relevant du maître de cette propriété, les *colons* de la législation romaine. Les Pharaons[3], les temples d'Égypte, celui d'Amon, par exemple[4], les princes féodaux[5], les grands propriétaires[6] avaient de ces *colons* qui étaient surveillés par des supérieurs et par des surveillants échelonnés hiérarchiquement[7]. Le mot [hieroglyphs] SOUNOU a deux déterminatifs: le premier [hieroglyph] répond à un des sens de la racine [hieroglyphs] SOUNOU, *pot*, *chaudière;* le second, la flèche épointée [hieroglyph], est le déterminatif ordinaire. Tous les mots écrits [hieroglyphs], [hieroglyphs] SOUNOU aux temps postérieurs s'écrivent [hieroglyphs] à l'époque memphite.

[1] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 92, qui, le premier je crois, a traduit [hieroglyphs] par *familles agricoles, attachées aux domaines royaux.*

[2] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 672-673.

[3] Lieblein, *Die Ægyptischen Denkmäler in S^t Petersburg*, etc., p. 26.

[4] Brugsch, *Recueil de monuments*, t. I, pl. XXXVI, 2, et *Dict. hiér.*, p. 673.

[5] Champollion, *Notices*, t. II, p. 347, où l'on a l'orthographe [hieroglyphs]. Le ▪ n'est pas un P, mais le trait ı élargi, tel qu'on le rencontre souvent à toutes les époques. Le signe qui précède ce mot est un équivalent idéographique de [hieroglyphs], *l'amour de ses colons.*

[6] *Papyrus Anastasi IV*, p. III, dernière ligne.

[7] On trouve dans Mariette, *Les Mastabas*, p. 243, 248, un [hieroglyphs] [hieroglyphs].

Comme ils sont nombreux, on serait embarrassé sur celui qu'il convient de choisir pour expliquer le titre d'Amten, si les monuments ne venaient à notre aide ici encore. Une scène figurée dans l'hypogée de Khnoumhotpou, à Beni-Hassan[1], nous montre un scribe *sounou* du nom de *nakht* qui, le calame et la planchette à la main, se tient au milieu d'un troupeau de bœufs à cornes et sans cornes, les examine attentivement et enregistre le résultat de ses observations; le conducteur du troupeau se retourne vers lui et paraît lui parler vivement. Le *seshaou sounou* est, comme on voit, dans l'exercice de ses fonctions; il examine les bœufs et en apprécie l'état ou la valeur. Or le mot *sounou* possède, entre autres valeurs, celle de *prix, valeur, estimation*, en copte ⲤⲞⲨⲈⲚ, ⲤⲞⲨⲚ, M. ⲡⲓ, *pretium*[2]. Le scribe *sounou* est, dans le cas présent, celui qui estime le prix, la valeur *sounit* des bœufs de Khnoumhotpou. Notre scribe Amten accomplissait la même opération sur les colons, *mirati*, du domaine royal, et c'était un complément de son métier de *crieur*. En tant que crieur, il annonçait aux commis les quantités de blé que chacun des tenanciers apportait; en tant que *sounou*, il estimait la

[1] Champollion, *Notices*, t. II, p. 408-409; Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CXXXI.

[2] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1174, *Suppl.*, p. 1015.

valeur de chacun de ces fellahs, c'est-à-dire la quantité de blé ou d'autres denrées qu'ils devaient fournir selon l'étendue de leurs biens, sans doute aussi selon les circonstances accidentelles qui pouvaient augmenter ou diminuer d'une année à l'autre leur richesse et par conséquent leur capacité à payer l'impôt[1]. Le *SOUNOU MIRATIOU* sera donc *le taxateur des colons*, et, réunissant les éléments nouveaux que cette longue discussion nous a fournis, je traduirai les mots « il fut mis crieur, taxateur des colons ». La préposition *M*, qui sépare ici le premier titre du second, nous oblige en effet à considérer les deux charges comme ayant été acquises par Amten l'une après l'autre.

La suite du récit nous apprend quel avancement notre personnage reçut dans la branche d'administration où son élévation au poste de crieur l'avait transporté. Elle se compose de deux membres de phrase dont le premier est subordonné au second : « Étant *MKHIT-KHAMIRI* du nome du Taureau, *SĀBOU HIR-SAQOU* du nome du Taureau, il fut pris *SĀBOU NAKHT-KHRÔOU*. » La construction des phrases nous révèle la succession des faits. C'est parce qu'Amten avait été *MKHIT-KHAMIRI* du nome du Taureau, puis *SĀBOU*

[1] Ce sens n'exclut pas celui de *médecin*, que notre mot possède certainement dans plus d'un texte.

*HIR-SAQOU* du même nome, qu'il fut *pris*, *TITOU*, c'est-à-dire choisi, parmi ses confrères, pour être *SĀBOU NAKHT-KHRÔOU*. Le tout est de déterminer la nature de chacune de ces fonctions. Et d'abord, notons que le dernier titre n'est qu'une variante d'un titre précédent : c'est *NAKHT-KHRÔOU*, précédé d'un mot *SĀBOU* qui, évidemment, indique un grade supérieur à celui qu'avait le *NAKHT-KHRÔOU crieur* sans épithète, car notre héros ne devient *SĀBOU NAKHT-KHRÔOU* qu'après avoir été *NAKHT-KHRÔOU* pendant un temps plus ou moins long[1]. Il convient donc de rechercher ce que signifie ce mot *SĀBOU*, que nous avons déjà rencontré et que nous rencontrerons souvent. Il a été traduit de façons très différentes, *conseiller, eunuque* par Birch[2], puis *docteur, savant* par E. de Rougé qui le rapproche du copte CBO, *doctrina*[3]. Lieblein lui a consacré une note très longue[4], dans laquelle il adopte avec réserve l'explication de Rougé. Brugsch lit *SOP*, *SEP*, et, songeant à l'hébreu שָׁפַט, traduit *juge*[5], sens qui

[1] Voir plus haut, p. 278, dans le titre d'Anoupoumânkhi, père d'Amten.

[2] S. Birch, *Dictionary of Hieroglyphics*, dans Bunsen, *Egypt's place*, t. V, p. 472.

[3] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 118-119; cf. p. 86, note 1.

[4] Lieblein, *Die Ægyptischen Denkmäler in S^t Petersburg*, etc., p. 71, note 3.

[5] Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 1036-1037; cf. Brugsch, *Die Ægyptologie*, p. 207, 211 et suiv.

a été admis par Erman[1] et par la jeune école égyptologique presque entière. J'ai relevé de mon mieux tous les passages des monuments de l'Ancien Empire où le mot *SĀBOU* se rencontre, et la plupart d'entre eux ne comportent point le sens *juge*. Nous avons vu, par exemple, que le mot *SESHAOU* désigne le commis employé dans un bureau[2]; un personnage intitulé *SĀBOU SESHAOU* serait alors un *juge commis d'administration*, et l'assemblage seul de ces deux titres montre combien le sens de *juge* pour *SĀBOU* s'applique mal au cas présent. Les *SĀBOU SESHAOU* sont d'ailleurs représentés assez souvent dans l'exercice de leurs fonctions. L'un d'eux est debout, la plume derrière l'oreille, et enregistre des étoffes qu'on apporte pour le compte de son maître Phtahhotpou[3]. La légende qui l'accompagne est *SĀBOU SESHAOU AHIDOSHIRI*, le *SĀBOU-scribe Ahi le rouge*. Dans un autre tableau du même tombeau[4], un autre *SĀBOU-scribe* présente au maître une tablette, contenant sans doute le compte des bœufs gras qu'on lui amène en hommage. Il n'y a là rien qui indique une fonction

[1] Erman, *Ægypten*, p. 124, 130-131, etc.; Meyer, *Geschichte der Alten Ægypter*, p. 62 et suiv.

[2] Voir plus haut, p. 279-282 du présent volume.

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CIII *a*.

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CII *a*. Le titre ou *maître-écrivain en titre*, litt., *vrai*, *réel*, se retrouve dans Mariette, *Les Mastabas*, p. 195, 205, 301, 319.

judiciaire, et si l'on interroge le reste des personnages qui portent des titres commençant par *SĀBOU*, on les trouvera occupés d'administration comme les personnages qui ont le même titre qu'eux, moins l'épithète de *SĀBOU* : un *SĀBOU SESHAOU* a le même emploi que le *SESHAOU*, le *SĀBOU MIROU SESHAOU*[1] que le *MIROU SESHAOU*, etc. L'impression qui résulte de cet examen, c'est que *SĀBOU* s'ajoutait devant certains titres pour indiquer un grade supérieur de ce même titre. Le *SĀBOU MIR ĀOU*[2] était un archiviste de rang supérieur à l'archiviste *MIR ĀOU* ordinaire, le *SĀBOU SEHAZ SESHAOU*[3] est supérieur au *SEHAZ SESHAOU*, de même que le *SĀBOU NAKHT-KHRÔOU* était plus haut placé que le *NAKHT-KHRÔOU* qui n'était point *SĀBOU*. Le sens proposé par E. de Rougé[4] me paraît plus rapproché de la réalité que celui de Brugsch : toutefois je suis forcé d'y porter quelques modifications. En premier lieu, je ne puis guère ad-

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXI, LXXIV *c*, LXXIX, LXXXIV; Mariette, *Les Mastabas*, p. 207, 336-337, 393, etc. Le de Mariette, *Les Mastabas*, p. 317, est identique au , ainsi que le prouve la comparaison des titres mentionnés dans le même tombeau comme appartenant au même personnage.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLVI-XLVIII et suiv.

[3] Mariette, *Les Mastabas*, p. 164, 195, 301 et suiv.

[4] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 118-119.

mettre le rapprochement de *sâbou* avec ⲥⲃⲟ. *sâbou* a l'accent sur la première syllabe, comme le prouve l'orthographe phonétique , où la voyelle *â* est écrite par un syllabique *âbou* renfermant une voyelle initiale accentuée fortement; *sâbou* répond plutôt à ⲥⲁⲃⲟ, ⲥⲁⲃⲉ, *T. docere*, ⲥⲁⲃⲉ, ⲡ *T. M. sapiens, prudens*, où l'accent est sur la première comme dans *sâbou*, plutôt qu'à ⲥⲃⲟ, où l'accent est nécessairement à la fin. En second lieu, le verbe *sábaou*, *sbaou*, *docere, discere*, — d'où ⲥⲃⲟ et ⲥⲁⲃⲟ proviennent, par un jeu d'accent qu'on retrouve dans tous les mots en *s* factitif et dans tous ceux que la langue populaire assimila à tort ou à raison aux mots en *s* factitif, — ne s'écrit jamais par le chacal; d'autre part, le titre *sâbou*, *síbou*, ne s'écrit jamais avec une orthographe analogue à celle de *sabaou*. Il faut donc admettre jusqu'à nouvel ordre que et n'avaient rien de commun pour le sens, au moins à l'origine. On sait que, chez bien des peuples à demi barbares, on applique à des classes entières d'hommes le nom de l'animal qui paraît posséder les qualités qu'on exige d'elles : des troupes d'élite s'appelleront, par exemple, des *tigres* ou des *lions*. Je ne sais si un des noms du chacal, *sâbou* , n'a pas pu s'appliquer en Égypte à une classe d'hommes à qui l'on prêtait les vertus de cet animal. Le chacal fournissait à la littérature égyptienne des images propres à rendre les idées de vigilance. Le roi

Séti I^er^, parlant de ses hauts faits, se décrit comme « un épervier divin au plumage bariolé, ÂBOU SHOU, qui navigue au ciel d'en haut ainsi que la Majesté de Râ, comme un chacal agile qui fait le tour de l'Égypte au matin, comme un lion au regard fascinateur qui rôde sur les chemins cachés de tout pays étranger[1] ». Le titre de *chacal* SÂBOU a pu être donné aux employés chargés de surveiller ceux de leurs confrères de même titre qu'eux, et le SÂBOU SESHAOU, par exemple, aurait été le scribe chargé de courir, comme le chacal, autour de ses confrères et de veiller à ce qu'ils accomplissent fidèlement leur charge. Horapollon, au livre premier de ses *Hiéroglyphiques*[2], a eu certainement une idée de ce genre lorsqu'il dit que les Égyptiens, « voulant écrire le

[1] Brugsch, *Recueil de monuments*, t. I, pl. XLV *c*, l. 10-13.

[2] Horapollon, *Hiéroglyphiques*, l. I, ch. XXXIX, édition Leemans, p. 42 : *Ἱερογραμματέα δὲ πάλιν, ἢ προφήτην....., βουλόμενοι γράφειν, κύνα ζωγραφοῦσιν· ἱερογραμματέα μὲν, ἐπειδήπερ τὸν βουλόμενον ἱερογραμματέα τέλειον γίνεσθαι, χρὴ πολλὰ μελετᾷν, ὑλακτεῖν δὲ συνέχως, καὶ ἀπηγριῶσθαι, μηδενὶ χαριζόμενον, ὥσπερ οἱ κύνες.* Le chacal que décrit Horapollon pour le scribe est notre ; pour le prophète et pour le prêtre, c'est qui, aux basses époques, se lit OUÂB, OUÎB, et signifie *prêtre*. Au chapitre XL (Leemans, p. 44), Horapollon affirme que l'hiéroglyphe du juge est un chacal revêtu de la robe royale, c'est-à-dire l'Anubis psychopompe et peseur des âmes devant le tribunal d'Osiris ; aussi Leemans a-t-il conjecturé avec raison que les mots *ἢ δικαστὴν* du chapitre XXXIX, qui ne reçoivent aucune explication au cours de ce chapitre, y ont été transportés du chapitre XL (p. 42 de son édition).

mot *scribe sacré*, figurent un chacal..., car celui qui veut devenir *scribe sacré parfait*, il doit prendre soin de beaucoup de choses, aboyer sans discontinuer, et être, comme le chien, dans un état de rage perpétuelle contre tout le monde, sans jamais s'adoucir pour personne ». C'est, comme on voit, la définition du *scribe parfait* ἱερογραμματέα τέλειον, que donne Horapollon pour le signe du chacal, et, appliquant ce qu'il dit aux textes égyptiens, on voit que les mots même qu'il emploie sont l'équivalent du titre SĀBOU SESHAOU. Or SESHAOU étant, comme chacun sait, rendu en grec par γραμματεύς et ἱερογραμματεύς, SĀBOU est nécessairement τέλειος. La traduction littérale *chacal scribe* pour , *chacal chef-scribe* pour , *chacal-crieur* pour SĀBOU NAKHT-KHRÔOU étant par trop étrange, je traduirai *maître-scribe*, *maître-crieur*, etc., où notre mot *maître* rend suffisamment l'idée que les Égyptiens exprimaient par le mot SĀBOU, *chacal*. Désormais je mettrai *maître* partout où les textes égyptiens auront SĀBOU précédant un autre titre.

Tout ce moment de la carrière d'Amten se rétablit donc aisément comme il suit : après avoir été *crieur*, Amten est attaché en cette qualité à la personne d'un fonctionnaire du nome du Taureau, exerce auprès de lui le métier de , puis, sans doute en récompense de ses services, est promu au rang de maître-crieur. Il me reste, pour compléter

mon exposition, à expliquer autant que possible le sens des titres et . Le premier d'entre eux est composé, par renversement[1], de et de *M-KHIT*. Les titres de ce genre sont communs à cette époque, et l'on rencontre des [2], des [3], des [4], des [5] à côté du , des , des et de l'*ABIT* . Ces charges sont de deux natures : les unes mettent l'individu qui les a *MKHIT, derrière* d'autres individus, les *prêtres du Ka*, ou les *prophètes d'un dieu;* les autres le mettent *derrière* un édifice ou un bureau d'administration, le ou la . Dans le premier cas, le sens est assez facile à définir, car les monuments nous fournissent plusieurs exemples de *AMIOU KHÎTOU* dans l'exercice de leur fonction. Ainsi, au tombeau de Sabou[6], l'offrande est apportée au mort, d'abord, au premier registre, par les *prêtres de double du tombeau*, puis par les *SEHAZ HONOU-KA*, puis par les *AMIOU-KHITOU HONOU-KA*, *ceux qui sont derrière les prêtres*

[1] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 36, note 1.
[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 455.
[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXV, LXVII, etc.; Mariette, *Les Mastabas*, p. 380 et suiv.
[4] Mariette, *Les Mastabas*, p. 375.
[5] Mariette, *Les Mastabas*, p. 378, 380, 385 et suiv.
[6] Mariette, *Les Mastabas*, p. 380 et suiv.

*de double.* Pour bien comprendre le sens de cette série, il faut commencer par se rappeler exactement ce que sont les *prêtres* ou plutôt les *serviteurs du double* HONOU-KA. Ce ne sont pas nécessairement des individus voués exclusivement au service d'un tombeau et du mort qui l'habite : ce peuvent être des fonctionnaires d'administrations diverses, qui ont été rattachés au tombeau, et qui ont contracté, volontairement ou non, l'obligation de le soigner en échange de certains revenus ou de certains avantages qu'on leur accorde. En temps ordinaire, ils étaient scribes, archivistes, chefs des étoffes, etc.; aux jours de fêtes funéraires, ils devenaient HONOU KA, *prêtres de double* d'un tombeau, et allaient y remplir les fonctions de serviteurs du double, faisant le ménage du mort et lui apportant les offrandes. Ainsi, au tombeau de SAFKHIT ÂBOUI-NOFIR-SAMOU surnommé KHONOU[1], nous voyons deux processions d'individus qui apportent des offrandes , puis . Ce double titre nous apprend que nous avons affaire, d'une part aux , SEHAZ HONOU-KA, puis aux AMIOU KHITOU HONOU-KA, enfin aux HO-

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 406.

NOU KA eux-mêmes. Les personnages sont énumérés l'un après l'autre, et voici ce que nous trouvons parmi eux. Dans une première procession : 1° un AMI-KHIT HONOU-KA qui est *maître-archiviste* de son métier ordinaire; 2° un HON-KA qui est *scribe;* 3° un SEHAZ HON-KA qui est *homme du collier;* 4° un AMI-KHIT HON-KA qui n'a que ce titre; 5° un HON-KA qui est *notable;* 6° et 7° deux HON-KA qui sont MIR TOBOU, *préposés aux étoffes;* 8° un HON-KA qui est [1]; 9° un HON-KA qui est *homme du collier;* 10° un HON-KA qui est *notable* et enfin 11° un dernier AMI-KHIT HON-KA qui n'a point d'autre titre. L'examen de la seconde procession nous donnerait des résultats analogues, et nous montrerait également des *serviteurs de double* ayant d'autres fonctions. Les AMIOU-KHITOU HONOU-KA étaient des employés à la suite des *serviteurs de double* pour les accompagner et les aider dans le transport des offrandes et dans les autres parties de leur service. L'étude des tableaux que j'ai cités et d'autres encore établit qu'il y avait là trois degrés de hiérarchie : d'abord les HONOU-KA, serviteurs de double en titre, immédiatement au-dessus d'eux les SEHAZ

[1] Pour être exact, il faudrait que le signe eût trois lames au lieu d'une seule que donne le caractère gravé.

*HONOU-KA*, immédiatement au-dessous les *AMIOU-KHITOU HONOU-KA*. On retrouve une classification analogue dans d'autres services. Le *SEHAZ* est, comme l'indique l'étymologie du mot[1], *celui qui éclaire, qui met en lumière*, une personne ou une chose : les *SEHAZ* d'une administration étaient des employés chargés de prendre connaissance des affaires relatives à cette administration, de les étudier, d'en éclaircir le sens et la valeur, et de les soumettre aux chefs supérieurs de l'administration, à qui incombait le soin de prendre une décision. Les *AMIOU-KHITOU* étaient des gens qui, pourvus ou non d'une autre fonction, étaient détachés *à la suite* d'un fonctionnaire, pour l'assister dans l'accomplissement de ses devoirs. Amten, étant *crieur*, fut *détaché à la suite* du du nome du Taureau. Mais qu'était-ce et quel genre de fonction exerçait-il ?

On lit le groupe tantôt *KHAMER*[2], ou plus exactement *KHAMIRI*, tantôt *ADMER*[3]. La valeur *MIR*, *MIRI*, pour le dernier élément paraît être prouvée par la variante [4] du tombeau de Sam-Nofir. La valeur du poisson est moins certaine, et je n'admets la

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 877-878.

[2] Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 107-108, 110; Lieblein, *Die Ægyptischen Denkmäler in St Petersburg*, p. 74.

[3] E. de Bergmann, *Inschriftliche Denkmäler* dans le *Recueil*, t. VII, p. 179; Lepage Renouf, *On the priestly Character*, dans les *Proceedings S. B. A.*, t. XII, p. 361.

[4] Mariette, *Les Mastabas*, p. 399. Cette variante est unique jusqu'à présent; peut-être résulte-t-elle d'une erreur de copie.

vieille lecture KHAMIRI que sous bénéfice d'inventaire, pour me conformer à l'usage courant. Les traductions proposées jusqu'à présent sont très variées. Chabas, suivi par Pierret, constate seulement « qu'il semble se rapporter à une fonction civile[1] ». Brugsch y voit un inspecteur des digues et canaux, *nazir el-gisr*[2]. Erman montre que la traduction de Brugsch est entièrement inappropriée à certains cas et propose *chef de district*[3]. KHAMIRI est presque toujours précédé de SÂBOU, quand il est isolé. Mais SÂBOU manque souvent lorsqu'on rencontre à la suite un nom de ville, de district, de place, où un personnage exerce la fonction Il y avait des KHAMIRI dans les différents nomes et dans les différentes cités, comme l'inscription d'Amten le prouve surabondamment. Il y en avait aussi dans des temples et dans des palais SÂBOU KHAMIRI HÂIT OÏROU[4], SÂBOU KHAMIRI NSIT-KHONTIT[5], etc.; il y avait même des KHAMIRI pour une barque KHAMIRI OUA[6]. Le passage important pour la détermination du sens se trouve dans l'inscription de Bershèh, où le grand seigneur Thothotpou raconte qu'il s'est érigé un colosse à lui-

[1] Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 110.
[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 942.
[3] Erman, *Ægypten*, p. 124, note 2.
[4] Mariette, *Les Mastabas*, p. 120, 399.
[5] Mariette, *Les Mastabas*, p. 118-120, 165, 173, 214, 216-220, 247-249, 256, 266, 335, 393, 399, 416, 421, 424.
[6] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXII *c*.

même. Après avoir décrit le brillant accueil qu'on lui fit et la joie qui saisit ses vassaux à cette occasion, il ajoute une mention assez obscure des « *HÂOU* institués avant lui et des *KHAMIRI* institués ..... à l'intérieur de ce fief » . Le terme *SÂBOU KHAMIRI* est introduit en parallélisme avec les *HÂOU* d'autrefois, qui ont précédé le maître actuel dans le gouvernement de la principauté d'Hermopolis. La raison de ce parallélisme se découvre si nous nous reportons au protocole de Thothotpou. Le pouvoir des princes féodaux s'étendait sur l'administration politique, militaire, industrielle et agricole (ces deux dernières branches répondant à ce que nous appellerions l'administration financière), religieuse d'un ou de plusieurs nomes. Or Thothotpou s'intitule : , ou bien , avec des variantes nombreuses de titres connus, qui tous rentrent dans une des catégories que j'ai indiquées. Le *HÂ* est le chef politique, au nom duquel le mot *ROPÂITOU* joint une idée de vieille noblesse héréditaire; on comprend aussi dans ce mot l'idée de l'autorité militaire, qui, lorsque le prince a un commandement effectif sur des troupes actives, est exprimée plus souvent par les mots de *MIROU MÂSHÂOU*, *commandant des piétons*. D'autre part, l'autorité religieuse est marquée par les mots

OIR DIOU, *chef des cinq*, qui est le nom du grand prêtre de Thot à Hermopolis, et par KHORPOU NSITI, chef du double sanctuaire, ailleurs par MIROU HOUNOU-NOUTIR, chef des prophètes. Il ne reste donc plus pour KHAMIRI que ce que j'appellerai le pouvoir financier, l'administration des revenus agricoles ou industriels du pays. Le SÂBOU KHAMIRI serait l'administrateur, le curateur d'un nome, d'une ville, d'un palais, et le terme SÂBOU, qui ne se met guère que devant les noms d'emplois civils, confirme cette manière de voir. Les dieux avaient pour gérer l'administration civile de leurs domaines des KHAMIRI NOUTIR ou *curateurs du dieu*. Le KHAMIRI SIT était chargé de l'administration des cantons du désert adjacents à l'Égypte, le *curateur de la montagne*. Le KHAMIRI OUA est l'administrateur financier, le trésorier-payeur d'une barque divine et royale, le *curateur de la barque*. Dans l'Égypte ptolémaïque, la fonction de SÂBOU KHAMIRI me paraît répondre en partie à celle d'hypodiœcète, ὑποδιοικήτης[1]. L'hypodiœcète royal « surveillait ..... la culture des propriétés

[1] J'ai précédemment rapproché le titre grec du terme égyptien (*Études égyptiennes*, t. II, p. 49). Tout bien considéré, il me paraît que le SÂBOU KHAMIRI, tel que je le définis, répond à l'ὑποδιοικήτης, et le au basilicogrammate *ἐπὶ τῶν προσόδων* (Lumbroso, *Recherches*, p. 343-344); d'après Brugsch (*die Ægyptologie*, p. 216) *der Zollschreiber*.

royales; c'est lui qui convoquait et présidait le conseil général des stratèges, des épistates, des phylacites, des économes, des basilicogrammates, des officiers du grammate des guerriers, des topogrammates et cômogrammates, etc., pour assigner à chacun le terrain, l'ensemencement, le travail agricole, selon la capitation fixée par l'édit sur l'agriculture; ..... c'est lui qui contrôlait la gestion des agents inférieurs. ..... Le *préposé à l'arpentage* était désigné par lui. Il représentait également le diœcète — c'est-à-dire, en fait, le Pharaon — pour tout ce qui concernait la perception des impôts, les fermes, le maniement des recettes.[1] » Le même individu pouvait réunir tous les pouvoirs dans ses mains, comme Thothotpou; d'autres pouvaient n'être que hypodiœcètes [hiéroglyphes] *SÂBOU KHAMIRI*, et avoir à côté d'eux des commandants militaires et des employés religieux indépendants.

Amten était donc *à la suite du curateur du nome du Taureau*, c'est-à-dire qu'il exerçait auprès de ce haut personnage la fonction de *crieur* [hiéroglyphes], qui lui appartenait au moment où il fut attaché à sa personne. Il y joignait l'emploi de [hiéroglyphes] *HIR-SAQOU*. Les monuments ne nous ont pas fait connaître jusqu'à présent beaucoup de personnages ainsi qualifiés. Le seul que je connaisse est un certain [hiéroglyphes] *BEBI SENOZMHÎT*, qui est enterré à Saqqarah[2].

[1] Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique*, p. 341-342.

[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 104-106.

Ses titres complets sont : ; son fils aîné Asi est comme lui . Pierret traduit avec doute *chef des sacrifices*[1]. Erman, qui semble confondre notre titre avec celui de , préfère *Unter-Ackerrichter*[2]. Pour bien se rendre compte de la valeur qu'il convient de prêter à ces mots, on doit se rappeler qu'Amten est encore assez bas placé au moment où il devient . Il était *crieur* avant d'être , il passe *maître-crieur* après l'avoir été; l'emploi du doit donc être analogue à celui du *crieur*, puisqu'il s'intercale entre les deux degrés connus de ce dernier. Observons d'ailleurs que est le syllabique de SAQOU, SOQOU, qui signifie *frapper avec le bâton ou avec la massue*. Les rois vainqueurs assomment avec la masse à tête de pierre, SAQOU, les ennemis qu'ils ont vaincus[3]. Les SAQOU-ANKHOU ou prisonniers de guerre sont les soldats ennemis qui, assommés d'un coup de la massue ou du bâton de guerre, n'ont pas succombé, mais ont pu être emmenés par les vainqueurs, les *frappés vivants*, par opposition aux *frappés morts* qui sont demeurés sur le champ de bataille. Le HIR SAQOU est donc

[1] Pierret, *Explication des Monuments de l'Égypte*, p. 9.

[2] Erman, *Ægypten*, p. 127.

[3] Cf. pour le geste des rois, les bas-reliefs de Snofroui (Lepsius, *Denkm.*, II, pl. II *a*), de Khéops (Lepsius, *Denkm.*, II, pl. II *b-c*), et de plusieurs autres rois de l'Ancien-Empire, au Sinaï.

*le supérieur de ceux qui frappent du bâton* ou *de la masse.* *SAQOU* paraît être un vieux mot, antérieur à *MÂSHÂOU* et aux autres termes qui marquent un soldat armé de l'arc et des flèches. Il désignait les hommes armés de bâtons et de masses qui escortaient un chef, lui servant de soldats en temps de guerre, faisant la police autour de lui en temps de paix. Ce n'était plus, depuis l'introduction des armes nouvelles, qu'un nom ancien réservé aux hommes qui faisaient la police d'un bureau ou d'un canton. Les fonctionnaires, que le *crieur* introduit devant le bureau et dont il annonce le nom et la redevance, sont accompagnés de gens armés de bâton, prêts à leur donner la bastonnade, si leurs réponses paraissent douteuses ou si leur apport ne semble pas suffisant aux autorités. Les chaouiches [1] des moudîrs sont encore aujourd'hui investis de fonctions semblables; ils étaient même autrefois chargés d'exécuter les sentences capitales rendues sommairement par leurs maîtres. Le *crieur* avait sans doute la police des bureaux où il exerçait ses fonctions, et il était le chef naturel de ces chaouiches. Le nom de *frappeurs* *SAQOU*, ou plutôt *SAQOUOU* au pluriel,

[1] *Chaouche*, au pluriel *chaouiches*, est la transcription du mot arabe شاوش, dérivé du turc چاوش et que les Turcs eux-mêmes avaient emprunté à l'arabe جيوش *soldat.* J'emploie d'autant plus volontiers ce mot qu'après avoir, comme jadis *SAQOU*, désigné un soldat en général, il ne sert plus aujourd'hui en Égypte, comme jadis *SAQOU*, qu'à désigner un soldat, chargé de faire la police dans une administration ou auprès d'un fonctionnaire.

était tout indiqué pour ces gens armés du bâton et habitués à s'en servir journellement : leur chef serait le *HIR SAQOUOU*, *chef des frappeurs*, *chef des chaouiches*, et avec un grade en plus *SÂBOU HIR SAQOUOU*, *maître chef des chaouiches*. Il semble qu'à partir de l'époque thébaine, la tribu libyenne des Mâazaiou, les Mâazéhs معزة d'aujourd'hui, ait succédé aux *SAQOUOU* dans leur emploi de soldats de police, et que le *HIR MÂZAÏOU* ait remplacé le *HIR SAQOUOU*. En résumé, si j'ai bien compris le titre, Amten, nommé *crieur* dans un bureau d'administration, probablement, comme la plupart des *crieurs* que nous connaissons, dans un bureau de l'administration des greniers, fut détaché en cette qualité à la suite du curateur du nome du Taureau et mis à la tête des chaouiches de ce nome, puis promu, en récompense de ses services, au rang de *maître-crieur*. On voit combien toutes ces données sont en accord l'une avec l'autre, et avec quel degré d'assurance elles nous permettent de régler l'avancement d'Amten de façon plus logique qu'on avait fait jusqu'à présent. Le *nome du Taureau* et, que Brugsch présente comme l'équivalent du nome Gynécopolite dans le Delta[1], est identifié par la plupart des autres égyptologues avec le

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1299 et suiv.

nome Xoïte[1], et cette identification me paraît, malgré tout, être la plus vraisemblable de celles qu'on a proposées. Je traduirai donc le membre de phrase complet : « étant attaché à la suite du curateur du nome Xoïte, maître chef des chaouiches du nome Xoïte, il fut pris pour maître-crieur ».

L'inscription continue : *OUDOUTOUF MIROU HMÂ NIB SOUTENOU* « il fut mis directeur de tout le lin du roi ». *HMÂ* est le *lin*, comme Champollion l'a reconnu depuis longtemps[2]. Les doutes qu'on a pu concevoir à cet égard, et qui ont déterminé Erman à traduire notre titre par *préposé à toute la récolte royale*[3], tombent dès qu'on examine les scènes où la récolte de la plante *HMÂ* est représentée. On y voit les ouvriers arrachant les tiges à poignées, comme on fait encore pour le lin, et ne les coupant pas. Le seul endroit où l'on observe une exception est un tableau mutilé de Zaouièt el-maiètîn, où le dessinateur moderne a restauré maladroitement un fellah à demi effacé en lui mettant la faucille à la main : si l'on regarde les

[1] J. de Rougé, *Monnaies des nomes de l'Égypte*, p. 53-54; Robiou, *Géographie comparée du Delta* dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 116-118; Dümichen, *Geographie des alten Ægyptens*, p. 251.

[2] Champollion, *Notices manuscrites*, t. II, p. 452.

[3] Erman, *Ægypten*, p. 127, « Vorsteher der ganzen königlichen Ernte ».

personnages encore intacts du même tableau, on verra qu'aucun d'eux n'a d'instrument, mais qu'ils sont tous occupés à arracher les tiges au lieu de les couper[1]. Ce n'était pas de tous les lins royaux de l'Égypte qu'Amten était devenu directeur; le saut eût été trop grand de *maître-crieur* à un rang aussi élevé. C'était simplement une direction locale qu'il recevait, et, selon l'usage des inscriptions égyptiennes, le lieu où il l'exerçait est le dernier lieu, nommé ici le nome du Taureau. Amten devint donc *directeur de tout le lin du roi* pour le nome Xoïte. Sa carrière, commencée à l'administration rurale, par l'emploi de scribe dans un entrepôt de produits agricoles, s'était continuée par des emplois de même nature, jusqu'à lui remettre la gestion d'un des bureaux les plus importants que cette administration avait dans les provinces. Dès lors elle paraît changer non pas de direction, mais de caractère. Il avait été jusque-là, tour à tour commis, puis chef, mais toujours attaché à un bureau : désormais il sort des bureaux et s'occupe d'administrer des domaines, puis des villes, puis des nomes. Les derniers mots de notre inscription nous apprennent quels furent ses premiers pas dans cette voie nouvelle : [hiéroglyphes] *OUDOUTOUF M HAQOU PIR DOSOU M KHRI-AMAS*. Ici encore une discussion minu-

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CVI. Champollion, qui copia le tombeau avant Lepsius, ne s'y trompa point : il décrit tous les personnages sans exception, comme arrachant la plante, ne la coupant pas (*Notices manuscrites*, t. II, p. 452-453).

tieuse peut seule nous révéler ce que sont ces charges nouvelles. Le terme [hiéroglyphe] *HAQOU*, *HIQOU* s'échange dans beaucoup de titres avec le terme [hiéroglyphe] *MIROU*, [hiéroglyphes] *HAQOU PI* et [hiéroglyphes] *MIROU PI*, [hiéroglyphes] *HAQOU NOUIT*[1] et [hiéroglyphes] *MIROU NOUIT*, [hiéroglyphes][2] *HAQOU HÂIT* et [hiéroglyphes] *MIROU HÂIT*, [hiéroglyphes] *HA-QOU SIT*[3] et [hiéroglyphes] *MIROU SITOU*, etc. Le sens en est très différent au point de vue politique. [hiéroglyphes] *HAQOU*[4] marque un droit de propriété sur l'objet ou la personne dont le nom suit, [hiéroglyphe] *MIROU* une autorité déléguée momentanément par un personnage de rang supérieur, mais sans cession du droit de propriété sur la personne ou sur l'objet : [hiéroglyphes] *HAQOU* est un terme féodal, [hiéroglyphe] *MIROU* un terme administratif. Le [hiéroglyphes] *HAQOU* recevait à fief la maison [hiéroglyphe] *PI*, le domaine [hiéroglyphe] *NOUIT*, le château [hiéroglyphe] *HÂIT*, le canton montagneux [hiéroglyphe] *SIT*, et le tenait, sa vie durant ou pour un terme d'années, à moins qu'il ne le forfît par sa faute, soit qu'il refusât d'acquitter le tribut qu'il devait, soit qu'il voulût se soustraire au service militaire ou aux autres servitudes, encore mal connues, qui pouvaient grever les possesseurs de fiefs égyptiens. Le [hiéroglyphe] *MIROU* est au contraire un employé d'ordre supérieur ou inférieur, nommé par

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. IX, etc., et pl. CXII, *b*, *c*; Mariette, *Les Mastabas*, p. 145, 246.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLII-LXIV, LXXX et suiv.

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CXXXIII.

[4] J'ai déjà indiqué le sens de [hiéroglyphes] *HAQOU* dans un mémoire *Sur le sens des mots Nouit et Hâit* (*Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XII, p. 236 et suiv.).

le roi : il ne tient pas à fief l'objet ou les personnes dont la mention suit son titre, mais il en a la jouissance temporaire et les administre, sous la surveillance directe du roi ou du propriétaire et de ses officiers. Il ne paye pas simplement tribut comme l'autre, mais il doit au maître tout le produit de ce qu'il administre, en échange d'un traitement fixe que celui-ci lui sert régulièrement. Le [hiéroglyphes] *HAQOU PI* reçoit une maison en propriété, sa vie durant ou quelques années de sa vie durant, car la concession qu'on lui fait n'est pas toujours héréditaire et ne passe pas nécessairement à ses enfants. Le [hiéroglyphes] *MIROU PI* a la jouissance momentanée d'une maison pour l'administrer et pour gérer les affaires de son maître; s'il change de fonctions, il quitte cette première maison, qui passe à son successeur dans l'emploi, et prend la maison qui dépend de son emploi nouveau. Je traduirai [hiéroglyphes] *HAQOU PI* par *régent de maison* et [hiéroglyphes] *MIROU PI* par *directeur de maison*, faute d'avoir de meilleures expressions à proposer : le [hiéroglyphes] *MIROU PI* est bien l'*οἰκόνομος* des temps ptolémaïques[1], mais le mot *économe* a pris dans notre langue un sens si différent de celui d'*οἰκόνομος* que je préfère ne pas m'en servir. De même le [hiéroglyphes] *HAQOU NOUIT*, le [hiéroglyphes] *HAQOU HÂIT* et le [hiéroglyphes] *HAQOU SIT* ont en fief, héréditaire ou non, le domaine, le château, le canton montagneux dont le [hiéroglyphes] *MIROU NOUIT*, le [hiéroglyphes]

[1] Sur l'*οἰκόνομος*, voir Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte*, p. 342.

*MIROU HÂIT* et le *MIROU SITOU* n'ont que l'administration momentanée. Amten, devenant *HAQOU*, passe donc du rang d'employé à celui de tenancier libre, et ce qu'il reçoit à fief s'appelle . Le nom est déterminé ici par , mais, comme on rencontre ailleurs, dans le même tombeau, le même nom suivi tantôt des trois , tantôt d'un seul ●, j'en conclus qu'il ne faut attacher aucune valeur spéciale à ce triple déterminatif. Il s'explique du reste par un fait encore fréquent dans l'Égypte moderne. Les villages sont partagés en trois ou quatre quartiers, ou communautés, souvent placés à quelque distance l'un de l'autre et séparés par des terrains vagues ou par des champs cultivés, et qui ont chacun leurs *omdahs* et leur *sheikh-el-beled :* ainsi le village de Dendérah se compose de quatre groupes de maisons qui s'appellent Dendérah, Nazlèt-Dendérah, Kafr-Dendérah et Nahièt-Dendérah, auxquels on peut même joindre Naoutah et Nahièt-Naoutah, ce qui porterait à six le nombre des groupes. Ils étaient dans l'antiquité autant de domaines *NOUITOU*, et c'est pour cela que les villes et villages égyptiens, équivalents au *pagus* latin, avaient aux très vieilles époques trois au déterminatif, pour indiquer la pluralité des domaines bâtis ou non qui formaient la cité : plus tard le triple déterminatif se réduisit à , puis à ●. est donc, malgré ses trois , un seul village, plus ou moins clairsemé, qu'Amten reçoit en fief. La lecture du

nom n'en est pas certaine, le signe qui s'y rencontre ayant plus d'une lecture. L'intercalation de entre et me porte à croire que c'est, ou un syllabique dont la valeur nous serait donnée par les deux caractères qui l'environnent, ou un déterminatif placé au milieu du mot comme c'est le cas parfois aux anciennes époques. Nous connaissons, en effet, un mot , *zos, dos, couteau*, qui a pour déterminatif l'objet même qu'il représente : serait le couteau renversé. La variante *sou* pour *s* a une valeur grammaticale : dans les textes des Pyramides, les noms en *s* finale non vocalisée écrivent leur pluriel au moyen du syllabique *sou*, *qars*, *qarsou*. se lirait *pi-dosou* et aurait signifié *la maison des couteaux*. L'emplacement de ce domaine et du village de *Pidosou* est inconnu[1]; d'après le mouvement général du récit, je crois qu'on doit le chercher dans le nome Xoïte. Le dernier membre de l'inscription me paraît contenir un terme honorifique plutôt que la mention d'une charge effective. Amten dit plusieurs fois dans son tombeau qu'il était , et avec les variantes ordinaires , . Pierret a pris pour *la langue* et a traduit *possédant la parole :* Amten était, dit-il, *un homme qui a le droit de prendre la parole pour commander*, un homme *en*

[1] La ville de ce nom que Brugsch cite (*Dict. géogr.*, p. 964) était située probablement dans la moyenne Égypte.

*possession du commandement*[1]. De fait, est la grande canne, la *hasta pura*, l'ancien bâton de guerre, qui avait perdu, avec le temps, sa signification meurtrière et n'était plus, comme l'épée chez nous au dernier siècle, qu'un emblème de rang et un insigne d'autorité. A partir d'une certaine classe, les fonctionnaires recevaient le droit de porter cette canne, qui les distinguait du commun et des employés secondaires : elle est représentée, au tombeau d'Amten, entre les mains d'un serviteur qui l'apporte, ainsi qu'une paire de sandales, et son nom est écrit au-dessus d'elle[2]. est un des mots assez nombreux qui sont formés avec KHRI et un nom d'objet : KHRI-Â, litt. : *le avec registres* « une cassette à contenir des registres »; KHRI-HABI, litt. : *le avec rouleau de fête* « le porteur du rouleau, l'officiant dans une cérémonie religieuse ou funéraire »; KHRI-MORHOU, litt. : *le avec huiles* « une cassette à essences parfumées[3] ». Un homme KHRIT-AMAS est un homme qui porte la canne de commandement. Si l'on parcourt les scènes de la vie égyptienne, on voit en effet que ni le *crieur* ni le scribe ou l'employé inférieur n'ont ordinairement la canne : cet insigne est réservé aux employés d'ordre plus relevé. C'est en devenant

[1] Pierret, *Explication des Monuments de l'Égypte*, p. 9 et note 2, p. 11.

[2] Lepsius, *Denkm.*, pl. IV, paroi à gauche de la porte, 2e registre supérieur.

[3] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 968.

*BAQOU*, c'est-à-dire titulaire d'un fief, pour la première fois, qu'Amten reçoit le droit, le privilège de porter la canne.

L'inscription ainsi élucidée, détail par détail, il ne me reste plus qu'à en reprendre la traduction suivie :



Le maître-scribe Anoupoumâmkhi lui donna sur son bien les choses nécessaires à sa vie, quand il n'avait encore ni blé, ni orge, ni aucune autre chose, ni maison, ni domestiques mâles et femelles, ni troupeaux, ânes et porcs. Il fut mis premièrement scribe de place d'approvisionnement, directeur responsable des biens d'une place d'approvisionnement. Il fut mis crieur, taxateur des colons; puis, étant détaché à la suite du curateur du nome Xoïte et maître-chef des chaouiches du nome Xoïte, il fut pris comme maître-crieur. Il fut mis directeur de tout le lin du roi. Il fut mis régent de Pidosou et eut le droit de porter la canne de commandement.

A partir de cet endroit, nous ne pourrions plus que difficilement reconstituer la carrière d'Amten,

si nous n'avions plus à notre disposition que les légendes éparses sur les parois. Par bonheur les inscriptions de la stèle viennent ici à notre secours. Elles nous donnent deux fois la série des titres dans un ordre constant : une première fois *in extenso*, en colonnes verticales, au registre supérieur, une seconde fois en abrégé, dans la ligne verticale qui court sous ce premier registre; cette dernière liste est complétée du reste par les colonnes verticales d'inscriptions, qui encadrent, à droite et à gauche, la baie de la fausse porte. Je commencerai par la liste en colonnes verticales, qui est la plus détaillée :



[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. III.

Dans deux autres passages où l'on rencontre le titre de *HAQOU PIDOSOU*, celui de *HAQOU PIOÎRSAHOU* le suit immédiatement. Le raccord se fait donc naturellement, par *HAQOU PIDOSOU*, entre l'inscription qui raconte les débuts d'Amten et celles qui énumèrent l'ensemble de ses fonctions. Comme la série des titres qui suivent celui de *HAQOU PIDOSOU* est constante sur la stèle, j'en conclus que l'ordre dans lequel ils se succèdent est, à très peu de chose près, celui dans lequel ils furent acquis, ce qui nous permet de rétablir jusqu'à la fin le *cursus honorum* de notre personnage. Je vais donc les étudier l'un après l'autre, avec le même soin que j'ai apporté à l'étude des précédents, et j'espère arriver par là à une connaissance plus complète de l'administration et de la constitution politique de l'Égypte, il y a plus de quatre mille ans avant notre ère.

Nous savons déjà ce que signifiait ce titre de *HAQOU PIDOSOU* : celui de *HAQOU PIOÎRSAHOU* a exactement la même valeur. Après avoir reçu en fief les domaines et le village de *Pidosou*, Amten reçut dans les mêmes conditions celui de *Pioîrsahou*, qui n'était probablement pas très éloigné du premier, mais dont le site est encore inconnu. Ce n'étaient là que des fiefs secondaires, qui le laissaient dans la condition de petit propriétaire rural : avec les titres suivants, il entre dans une catégorie plus

relevée. J'ai expliqué ailleurs[1] ce que les Égyptiens entendaient par [hiéroglyphe] *HÂIT ÂIT*, le grand château, où un seigneur, un fonctionnaire de haut rang, le Pharaon résidaient, à l'abri de puissantes murailles, avec leur haut personnel administratif, leur garde, leurs esclaves, et d'où ils tenaient une campagne, une ville, une province entière. L'officier, de quelque rang qu'il fût, à qui le suzerain confiait un de ces châteaux, devenait par le fait seigneur, parfois temporaire, parfois héréditaire, de la ville et du canton où se trouvait le château : il y exerçait l'autorité suprême, sauf à rendre compte de ses actes devant le maître, et recevait pour cette raison la qualité de [hiéroglyphe] *HAQOU régent*. Le premier château dont la tenure fut confiée à notre Amten s'appelait [hiéroglyphe] *HÂT-HONOU* et n'était pas *un grand château* [hiéroglyphe] *HÂIT ÂIT*, mais probablement un de ces châteaux-fermes, dont les *régents* [hiéroglyphe] défilent parfois dans la tombe de certains grands seigneurs des temps postérieurs[2], et qui peuvent dépendre d'une maison [hiéroglyphe] d'administration[3]. Je crois cependant qu'il n'est pas impossible de désigner le nome dans lequel Hât-honou se trou-

[1] Dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique, t. XII, p. 247 et suiv.

[2] [hiéroglyphe] n'est pas le syllabique *SON*, mais une variante de [hiéroglyphe] employé souvent, dans les textes des Pyramides, à la place où les textes postérieurs ont [hiéroglyphe] : ici le voisinage de [hiéroglyphe] et de [hiéroglyphe] nous donne pour lui la valeur syllabique *HON*.

[3] Voir plus haut, p. 283-285 du présent volume.

vait. On remarquera en effet que tous les noms de châteaux qui suivent sont accompagnés d'une mention, de laquelle il résulte qu'Amten, en devenant le *régent* dans chacune de ces localités, devient aussi *curateur* 𓅓 *KHAMIRI* dans un nome : il est régent de grand château à Khorpou et curateur dans le nome de Xoïs, régent de grand château à Dopou et aussi curateur des gens de Dopou, etc. Le grand château nommé dans chaque cas était donc sur le territoire du nome ou de la ville dont on affirme au-dessous qu'il était curateur. Si, en effet, on recherche dans le reste du tombeau, on verra que le lien entre le titre de *régent de grand château* et de *curateur* d'un nome ne se brise nulle part, et que la mention *KHAMIRI du nome Xoïte* suit celle de *Régent de grand château de Khorpou*, à la planche V comme à la planche III de l'ouvrage de Lepsius. Cette observation nous permet d'indiquer, au moins par à peu près, l'emplacement de plus d'une ville, dont la situation serait impossible à indiquer sans cela. 𓉗𓏌𓏥 *HÂT-HONOU* était donc dans le nome 𓋆 Métélite, ou plutôt dans un nome antique très étendu, qui renfermait également Bouto et qui, plus tard, fut divisé en plusieurs nomes ayant chacun leur administration séparée[1]. Amten devint donc successivement *Régent de grand château de Khorpou curateur au nome Xoïte*, puis *Régent de grand château de Dopou curateur des gens de Dopou*, puis *Régent de grand château de*

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1195-1320.

*Pimi curateur au nome Saïte*, puis *Régent de grand château de Shetoui curateur au nome Mendésien*, puis *Régent de grand château d'Hosoîrou ainsi que Régent des terres à blé au nome Saïte de l'Ouest*, puis *Régent de grand château de Hât-ahit curateur des districts du désert, grand veneur*, puis *Régent des terres à blé avec droit de porter la canne et curateur au nome Létopolite*. Ceux de ces titres où il n'entre que des noms géographiques n'exigent pas beaucoup de commentaires. Nous ne connaissons pas encore assez la position relative des nomes du Delta pour pouvoir placer sur la carte les châteaux indiqués. *KHORPOU* était le nom du château où résidait le curateur du nome Xoïte, sans doute dans la ville de Xoïs même. La mention *HAQOU HÂIT-ÂIT DOPOU KHAMIRI DOPOUTIOU*, *régent de grand château de Dopou, curateur des gens de Dopou*, renferme une forme insolite *DOPOUTIOU, les gens de Dopou* au lieu d'un nom de nome. Elle s'explique par d'autres textes. La célèbre ville de Bouto était, comme ces villages et villes modernes dont j'ai parlé plus haut[1], divisée en quartiers indépendants, dont les deux principaux formaient chacun une véritable ville ayant son nom, son temple et son administration[2]. 'Amten avait le grand château de Doupou et l'autorité sur les habitants de Doupou et leur territoire, sans posséder le

[1] Voir p. 320 du présent volume.

[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 213 et suiv., 939 et suiv.

grand château de la ville-sœur POU ni exercer l'autorité sur les habitants de Pou. Le grand château de PIMI, *la maison du chat?*, était dans le nome Saïte; celui de SHETOUI, *les deux hyènes*, dans le nome Mendésien. Chaque nome était partagé — nous le savons par l'histoire du nome de la Gazelle sous la XIIe dynastie — en plusieurs parties, qui pouvaient former autant de principautés, ou qui étaient administrées, pour le compte du Pharaon, chacune par un HÂ, ou par un KHAMIRI, ou par un fonctionnaire portant d'autres titres. Ce n'est donc qu'une portion de chacun des nomes cités qu'Amten reçoit, avec le *grand château* dont il est investi. Toute cette partie de sa carrière se déroule, comme la première, au centre du Delta, de Mendès à Saïs.

La suite de l'énumération nous fait connaître plusieurs fonctions qu'il n'avait pas encore obtenues. C'est ainsi qu'il est nommé *régent* de grand château à *Hosoîrou*[1], dans la partie occidentale du nome Saïte, , celle qui fut plus tard appelée AMENTIT tout court et qui devint un nome indépendant, le Libyque. Le titre qu'il joint à ce premier titre est HAQOU AHOUIT. Le mot AHOUIT désigne, selon Brugsch, une mesure de terre cultivée de dimensions considérables, peut-être l'aroure, et les exemples qu'on en connaît montrent que cette interprétation

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1263, déclare que cette ville lui est inconnue.

est exacte[1]. Le roi Thoutmos III, après sa victoire à Magidi, divise les terres cultivées dépendant de cette ville en *AHOUITOU*, que les chefs de corvée, les *rèis* de la maison royale, évaluent et dont ils font faire la moisson : « Sa Majesté emporta de ces *AHOUITOU* de Magidi deux cent mille boisseaux de froment. » D'autres passages encore montrent que les *AHOUITOU* étaient une terre portant le blé, *γῆ σιτοφόρος*, et les gens qui la labouraient s'appelaient *AHOUITIOU*. Les papyrus du Nouvel-Empire nous racontent leurs misères, la difficulté qu'ils ont à payer l'impôt, la bastonnade qu'ils reçoivent en pareil cas, et leur condamnation aux travaux forcés pour un temps plus ou moins long, pendant lequel leur famille n'a d'autre ressource que la pitié des voisins[2]. Tout cela nous révèle pour la condition de l'*AHOUITI* [2] une condition très analogue à celle du fellah moderne. Mais l'*AHOUITI* n'était pas le propriétaire de l'*AHOUIT*, il n'en était que le metteur en œuvre; la définition que j'ai proposée du terme *HAQOU* nous permet de reconnaître le propriétaire dans le *HAQOU AHOUIT*, *le régent de l'AHOUIT*. Toutefois il convient de définir le genre de propriété dont il

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 124-127.

[2] Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 25 et suiv., où la transcription du texte hiératique doit être remplacée par la transcription .

s'agit. Elle devait être aussi complète que celle que le 𓋾𓉗 *haqou hâit-âit*, *régent de grand château*, exerçait sur son grand château, mais elle pouvait ne pas être plus durable. Selon les circonstances, le 𓋾𓉗 *haqou-hâit-âit* pouvait passer sa vie dans le château dont il devenait *régent* et, le transmettant à ses enfants, y fonder une véritable dynastie locale, comme celle des princes d'Hermopolis, ou bien il pouvait passer rapidement de château en château, comme Amten. Je pense que la présence du mot 𓋾 *haqou* dans le titre 𓋾 *haqou ahouit* indique une condition semblable, et que le *haqou ahouit* pouvait rester maître de ses terres, sa vie durant ou quelques années seulement. Cela donné, il me semble que la situation d'un personnage ainsi titré devait rappeler singulièrement celle des *moultezims* de l'Égypte turque. Le moultezim « prenait en fermage, pour une ou plusieurs années, les impôts des terres d'une ou plusieurs communes, en payant d'avance les redevances d'une année..... Une fois la ferme obtenue et l'impôt payé, le *moultezim* (fermier général) tâchait, à ses risques et périls, de rentrer dans l'argent qu'il avait avancé au trésor, capital et intérêts, le taux de ces derniers étant fixé par le fermier général lui-même, aucune loi ne réglant cette question. En principe, l'État devait aider le *moultezim* à rentrer dans ses avances; mais, ... le *moultezim* était, en fait, livré à lui-même, et il pouvait ainsi pressurer, comme bon lui semblait, le paysan qui,

n'ayant aucun recours contre son oppresseur, ne pouvait que faire des vœux pour qu'un autre *moultezim*, plus puissant que le premier, parvînt à le déposséder..... Les *iltizames* (ou fermes) n'étaient pas héréditaires; mais si le *moultezim* avait des enfants ou des esclaves blancs (mamelouks) en âge de le remplacer, et s'il était parvenu à renouveler son fermage d'année en année ou de période en période, jusqu'au moment où son fils était à même de prendre sa place, le fils pouvait se substituer à son père, sous la condition de continuer à renouveler annuellement le fermage comme par le passé[1] » Si le rapprochement que j'institue est exact, le HAQOU AHOUIT est un fermier de même espèce que le *moultezim*. Le passage de Thoutmos III que j'ai cité est précieux, parce qu'il nous enseigne ce qu'était l'AHOUIT et comment on s'y prenait pour la créer. Thoutmos III, vainqueur et maître du territoire de Magidi, ne songe pas à déposséder de leurs terres les Syriens qui l'habitaient, ni à les remplacer par des Égyptiens ou par d'autres Syriens alliés; ce qu'il désire, c'est exploiter le territoire pour son compte et pour le compte du dieu Amon. Il désire donc ou, comme dit le texte, *il fait*, les terres en AHOUITOU qui, répartis et évalués entre les gens de sa maison, rapportent un nombre considérable de boisseaux de blé. Comme Brugsch l'a vu, ces AHOUITOU

[1] Yacoub Artîn-Bey, *La propriété foncière en Égypte*, p. 85-86.

devaient être de dimensions à peu près égales. Ce ne sont donc pas des propriétés appartenant à un seul homme, mais des lots concédés chacun à un fermier général. Celui-ci devait probablement remettre au roi une quantité de blé réglée d'après l'évaluation des *rèis* royaux, et avait, pour s'indemniser de ses frais et peines, une quote-part fixée sans doute par l'usage. La façon dont le texte parle de cette opération prouve que Thoutmos III la fit en Syrie comme on avait d'ordinaire l'habitude de la faire en Égypte. Les terres cultivables du nome étaient partagées en *fermes* [hiéroglyphes] *AHOUITOU*, de dimensions sensiblement égales. Les *AHOUITIOU* étaient les fellahs, dont les propriétés étaient englobées dans ces fermes, et le [hiéroglyphes] *HAQOU AHOUIT* ou *régent de la ferme* était le *moultezim*, le fermier général, responsable de leur impôt vis-à-vis du roi ou de ses officiers. Amten devient donc, à ce moment de sa carrière, *Régent de grand château à Hosoîrou* et *Régent de la ferme des terres cultivées dans la partie occidentale du nome Saïte.*

Nous le retrouvons aussitôt après [hiéroglyphes] *Régent de grand château de Hât-ahit, curateur à la montagne, commandant des chasseurs.* Le simple énoncé de ces qualités nous transporte dans une région nouvelle. [hiéroglyphe] *HÂT-AHIT*, le château de la Vache, est très probablement, comme Brugsch le veut, le nom du temple, et par suite le nom



IMPRIMERIE NATIONALE.

sacré, de la ville d'Apis, capitale du nome de Libye, située sur les bords du lac Maréotis et célèbre par ses vins[1]. Le nome Libyque avait dans sa dépendance la partie du désert qui s'étend à l'ouest du Delta, et probablement une partie des Oasis[2]. Comme l'arabe جبل, *sît* signifiait en Égypte à la fois la montagne et le désert. L'administration du désert et des ressources qu'il contenait en métaux, bois à brûler, pierres de différente nature, était confiée tantôt au prince local, tantôt à un employé spécial, ici, du temps d'Amten, au *Régent du grand château d'Apis*. Le titre de *kharp nouou*, *primat des chasseurs*, ou *grand veneur*, complète celui de *khamiri sît*, curateur au désert. La chasse était, comme nous le voyons par les peintures des tombeaux, non pas seulement un passe-temps des grands seigneurs, mais une source de revenus pour eux. C'était par leurs chasses continuelles qu'ils recrutaient ces grands troupeaux de gazelles, d'antilopes, de grues, d'oiseaux différents, apprivoisés mais non domestiqués, qu'on voit toujours sur leurs domaines. Ils avaient donc un service de chasse et un corps de chasseurs bien organisé, et chaque nome ou chaque

[1] Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase*, p. 91, et *Dict. géogr.*, p. 513-514, 1108-1110. Erman (*Ægypten*, p. 127) met cette ville dans une des Oasis, vraisemblablement celle de Farafrah. Un certain Kamounou était (Mariette, *Les Mastabas*, p. 160).

[2] Cf. les passages réunis par Dümichen, *Die Oasen der Libyschen Wüste*, p. 15 et suiv.

canton confinant au désert avait son corps de chasseurs, placé aux ordres d'un ou de plusieurs chefs. J'ai retrouvé dans la vallée du Sheikh Saboun, près d'Akhmîm, un certain nombre d'inscriptions grecques qui nous renseignent sur la charge de grand veneur et sur l'organisation du service[1]. Le grand veneur du nome Panopolitain, Dexios, **Δεξιὸς ὁ προφύλαξ τοῦ Πανός**, venait dans cette vallée, comme aujourd'hui encore les habitants de la plaine d'Akhmîm, pour monter au désert, avec ses subordonnés *οἱ συνάβαντες Δεξιῷ φυλαρχ.....* et pour aller chasser dans la montagne *ἐπὶ τὴν θήραν*. La troupe, partie d'Akhmîm le matin, faisait sa première halte vers onze heures de l'après-midi, sous un énorme bloc de rocher où je me suis arrêté plus d'une fois, et y attendait, à l'ombre, que les heures chaudes du jour se fussent écoulées avant de reprendre leur marche. Les chasseurs en profitaient, comme les gens qui les avaient précédés, pour tracer à la pointe sur le rocher leurs noms et des proscynèmes qui nous ont gardé leur souvenir. Le soir, après avoir escaladé l'amphithéâtre de rochers qui ferme la vallée vers l'est, ils débouchaient sur un plateau largement ondulé et arrivaient, après six heures environ de marche, au bord d'un creux presque toujours rempli d'eau, que les Bédouins décorent du nom pompeux de lac, et où le gibier vient s'abreuver de tous les cantons environnants. Les rochers du

[1] Maspero, *Rapport à l'Institut égyptien*, 1886, p. 23; Bouriant, *Notes de voyage* dans le *Recueil*, t. XI, p. 148-149.

voisinage portent encore çà et là de grossiers dessins à demi effacés, représentant des animaux ou des scènes de chasse, et analogues à ceux que M. Golénischeff a copiés dans la vallée de Hammamât[1]; plusieurs sont très anciens et me paraissent remonter jusqu'à l'Ancien-Empire. Le personnel des chasses d'Akhmîm se composait, à l'époque grecque, du grand veneur *προφύλαξ τοῦ Πανός*, des gardes-chasse de la ville *οἱ θηροφύλακες πολιτικοί*, ceux qu'on appelle aujourd'hui *ghoufara el-gebel* غفرا الجبل, qui sont chargés de veiller chacun sur une étendue déterminée de terrain appartenant aux villages ou à la ville, et d'empêcher qu'on y chasse sans la permission des autorités compétentes, enfin des *κυνεγοὶ* (*sic*), ou plus correctement *κυνηγοὶ οἱ ἐπὶ τὴν θήραν*, des chasseurs proprement dits, qui servaient aussi de guides à travers le désert. Cette organisation est, comme toujours, la traduction en grec de l'ancienne administration égyptienne. Les textes anciens nous montrent le [hiéroglyphes] *NOU NI TA SIT*, chasseur de la montagne, qui est le *κυνηγὸς ἐπὶ τὴν θήραν*, et le [hiéroglyphes] *MÂAZAIOU NI TA AMENTIT*, gendarme de l'Occident, qui est le *θηροφύλαξ πολιτικός*, attaché au canton du désert occidental dont il est question au *Papyrus Anastasi n° IV*[2]. Enfin

[1] Golénischeff, *Résultats épigraphiques d'une excursion au Ouady Hammamât*, pl. V.

[2] *Papyrus Anastasi n° IV*, pl. II, l. 6-7. Cf. Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 594.

Amten *KHARP NOUOU* est le grand veneur de Marea, comme Dexios est le *προφύλαξ τοῦ Πανός*. Remarquons en passant que le titre est formé ici avec *KHORPOU* et non avec *MIROU*.

La différence que l'emploi de ces deux mots introduit dans les titres n'est pas facile à saisir. Peut-être était-ce une question d'usage qui faisait que, dans certains cas, on se servait de *MIROU* et qu'on préférait *KHORPOU* dans d'autres. Il me semble pourtant que *MIROU* forme le plus souvent des titres administratifs impliquant une vie sédentaire, tandis que *KHORPOU* marque d'ordinaire les emplois dont l'activité entière est dépensée en plein air ou en travaux manuels. On était *MIROU PI*, *MIROU NOUIT*, administrateur-directeur d'une maison ou d'un domaine, occupé surtout des écritures relatives à cette maison ou à ce domaine, mais *KHARP SIHI*, primat de la salle de réception d'un palais ou d'un tombeau, chef des personnes qui la tenaient matériellement en ordre, apportaient les offrandes, lavaient, balayaient, etc. Le *MÎR MÂSHÂOU* lui-même et les autres personnages qui semblent faire exception à cette définition me paraissent cependant y rentrer, si l'on examine bien leur condition. L'organisation militaire de l'Égypte, telle que je l'ai exposée sommairement dans un mémoire précédent[1], était avant tout une organisation de bureaux. Les milices dont se composait l'armée

[1] Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 36 et suiv.

de chaque principauté, et qu'on levait seulement en cas de nécessité, avaient pour chefs les employés placés à la tête des bureaux où étaient inscrits les hommes qui devaient le service militaire. Le prince ou le gouverneur royal d'un nome ou d'une ville était de droit le chef de l'administration des soldats [hiéroglyphes] *MÎR MÂSHÂOU*. En cas de guerre, il devenait leur commandant, et gardait alors le titre, surtout administratif, qui avait désigné sa charge en temps de paix. Le service actif n'était pour lui que l'exception; le service de bureau était le cas le plus ordinaire, et, pour ce motif, il portait un titre de bureau formé en [hiéroglyphe] *MÎROU directeur*. Au contraire, les chasseurs [hiéroglyphes] *NOUOU*, les [hiéroglyphes] *ASITIOU*, ouvriers agricoles, les maçons, les tailleurs de pierre, les terrassiers qui exécutaient les constructions et les travaux d'art [hiéroglyphes] *KATOU* du roi, étaient toujours en mouvement et leurs chefs avaient un métier toujours actif : ils étaient [hiéroglyphes] *KHARP NOUOU*, [hiéroglyphes] *KHARP ASITIOU*, [hiéroglyphes] *KHARP KATOU*.

Du nome Libyque Amten passe au nome Létopolite avec les mêmes qualités de [hiéroglyphes] *Régent de la ferme des terres cultivées, ayant le droit de porter la canne de commandement, curateur au nome Létopolite*. Les dignités dont il fut revêtu ensuite sont d'un ordre nouveau : on le fit [hiéroglyphes]. Ces titres sont ceux que nous rencontrons à la VI^e dynastie, dans les tombes de personnages

qui gouvernaient les nomes de la Moyenne-Égypte. Khounas, administrateur du nome de la Gazelle, était [1], et Knomou [2]. L'ensemble des titres marque une autorité très relevée sur un canton. Le premier qui soit mentionné pour Amten, celui de *HAQOU HOSPIT*, renferme un signe qui représente un terrain, divisé pour l'arrosage en petits carrés alimentés par des rigoles d'irrigation. Brugsch lui attribue le sens primitif de *vignoble*, puis le sens élargi de *quartier, canton, nome*[3]. Il me semble que la forme même du signe et l'emploi que les Égyptiens ont fait de son nom peuvent nous en indiquer la valeur première. L'unité agraire des Égyptiens était, comme Lepsius l'a montré fort bien[4], le petit schœne de 445 m. q. 20, soit un carré de 21 m. 10 de côté. La mesure qui était le quart de cette unité s'appelait *HOSPI*, qui est le même mot que *HOSPIT*, et comprenait 111 m. q. 20 de superficie. Mais cette mesure n'est pas un carré parfait ayant 5 m. 27 de côté; c'est une section du petit schœne

[1] Champollion, *Notices*, t. II, p. 442 et suiv.; Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CV, CVII, CIX.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CX *h*.

[3] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 995-996, et *Suppl.*, p. 852-853.

[4] Lepsius, *Ueber eine hieroglyphische Inschrift am Tempel von Edfu*, p. 74, 76, 108.

ayant pour base le quart de la longueur du schœne, soit 5 m. 275, et pour hauteur la hauteur entière du schœne, soit 21 m. 10. Le *HOSPI* était un carré long, dont le signe nous reproduit la figure, divisée en un certain nombre de carreaux d'irrigation[1]. *HOSPIT* aurait donc désigné, à l'origine, une pièce de terrain cultivée, comprenant une surface toujours la même[2]. Il fut employé plus tard en deux sens : 1° pour désigner une des fractions du schœne; 2° pour marquer d'une manière générale une division territoriale. Ici je crois qu'il a une valeur intermédiaire entre la valeur mathématique des premiers temps et la valeur indéterminée des basses époques, et qu'il signifie simplement *domaine*. Le *HAQOU HOSPIT* différait du *HAQOU AHOUIT*, que nous avons étudié plus haut, par la nature du terrain sur lequel s'exerçait son autorité. *AHOUIT* est exclusivement un terrain cultivé en céréales, γῆ σιτοφόρος. Au contraire, les exemples

[1] C'est la justification de l'idée émise par E. de Rougé (*Chrestomathie égyptienne*, II, p. 122) au sujet de , , , etc. « Ces fractions toutes spéciales représentent peut-être des noms propres, comme nos anciennes dénominations de boisselées, perches, etc., plutôt que des fractions proprement dites. Telle est l'idée qu'inspire naturellement cette série de noms distincts pour chaque fraction de la mesure. »

[2] M. Brugsch a eu la même idée. Il lit le groupe *SOPIT*, déclare qu'il ne faut pas le confondre avec , et ajoute « ursprünglich vielleicht Ausdruck für den vierten Theil einer Arure ». (*Dict. hiér., Suppl.*, p. 1038.)

rassemblés par Brugsch, dans son *Dictionnaire*, montrent que les HOSPITOU produisaient du vin, entre autres choses. Je pense qu'ils ont été, à l'origine, les terrains consacrés aux cultures maraîchères, ou à toutes les cultures autres que la culture des céréales. Ils servirent plus tard, comme l'*ager* latin, à désigner des domaines d'étendue indéterminée, et pouvant comprendre tout ce que renfermait une grande propriété, des champs à blé, des vergers, des vignes, des palmiers. HOSPIT est alors presque un doublet du mot NOUIT, et de fait, on l'emploie parfois aux époques anciennes, comme NOUIT, à déterminer les mots qui signifient une ville, BAKIT[1], ⲂⲀⲔⲒ, *M.* ┼, ou des noms de ville, , OUISIT, la ville de Thèbes; pourtant on ne le rencontre pas en variante de NOUIT dans les listes de domaines funéraires. J'en conclus que HOSPIT répond, comme l'indique la forme même du signe, à une conception de la propriété et de l'agriculture postérieure à celle que représente le mot NOUIT. C'est un mot d'origine plus récente et qui finit par supplanter NOUIT. Son sens réel serait donc ici *domaine*, et HAQOU HOSPIT serait un *Régent de domaine*, comme le HAQOU NOUIT; toutefois, pour conserver la différence extérieure

[1] Gayet, *Stèles de la XII^e dynastie au Musée du Louvre*, pl. II, C2, l. 10.

entre les deux, je traduirai par *régent de domaine*, et par *régent de canton.* Les mots me paraissent compléter le sens de notre titre. Les variantes semblent indiquer, pour le dernier signe, tantôt , tantôt , ce qui permettrait de lire ou *SAM-TO* ou *SAM-HAÏT;* la lecture *SAM-TO* est, je crois, plus probable que l'autre. *SAM-TO* est pour moi une forme de l'expression *SAM-TOOUI* qu'on applique au Pharaon : seulement, où l'épithète appliquée au roi présente le duel *TOOUI, les deux terres, les deux Égyptes,* comme la plupart des titres royaux, l'épithète appliquée à un particulier n'a que le singulier *TO.* La traduction littérale est pour *SAM-TOOUI, guide des deux pays,* pour *SAM-TO, guide du pays,* *TO* signifiant non plus telle ou telle espèce de terrain, comme *HOSPIT,* *AHOUIT,* etc., mais une étendue de territoire avec toutes les qualités de terrains qu'elle comporte, comme dans la variante *ZAÏT-TO, comte du pays, landgrave,* de *ZAÏTI.* L'expression me paraît avoir une valeur honorifique plutôt que marquer un degré de la hiérarchie égyptienne. Cela explique pourquoi elle est mise indifféremment devant ou derrière *MIR OUAPITOU.* *OUAPIT* signifie au propre *le message, la commission,* qu'un employé reçoit de son supérieur et qu'il est chargé d'exécuter comme elle a été dite, sans en dénaturer l'expression

[1]; c'est, par suite, une façon d'indiquer toutes les affaires qui exigent une correspondance, ou un échange de messages, entre un chef de service et ses employés, et en général toutes les affaires d'administration. Le *MIR OUAPITOU* d'un nome est donc le directeur chargé de recevoir les rapports sur toutes les affaires de ce nome, d'en expédier les réponses, d'y transmettre et d'y faire exécuter les messages royaux, en fait le *directeur de l'administration*, et, pour employer un terme suffisamment large dans son acception, l'*administrateur* du nome. Quand il s'appelle comme Khounas *SAM-TO*, *guide du pays*, *HAQOU HÂIT-ÂIT*, *régent de grand château*, *MÎR HONOU-NOUTIR*, *directeur des prophètes* de ce même nome, c'est un véritable gouverneur, investi de l'autorité souveraine en tout genre, sous la suzeraineté de Pharaon. Amten était *régent de canton*, *guide du pays* et *directeur de l'administration locale*, *administrateur* de la partie orientale du nome du Crocodile : il ne lui manquait que des titres religieux pour être au même niveau où Khounas s'éleva plus tard dans le nome de la Gazelle et pour être un véritable nomarque. Le nome du Crocodile était le Fayoum[2] : l'autorité d'Amten ne s'étendait que sur la portion orientale de ce nome,

[1] *Papyrus Prisse*, pl. VII, l. 3-4. Cf. édit. Virey, p. 44-45.

[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 681 et suiv.; Pleyte, *Over drie Handschriften op Papyrus*, pl. VIII.

probablement celle qui s'appuyait à la chaîne Libyque, d'Illahoun à Damèh.

Après cette excursion dans la Moyenne-Égypte. Amten revient au Delta, avec les titres de [hiéroglyphes], *maître-chef des chaouiches, régent de grand château dans la partie occidentale du nome Saïte*, c'est-à-dire dans ce qui fut plus tard le nome Libyque, enfin, *primat de la porte de l'Ouest.* Nous avons rencontré déjà l'expression [hiéroglyphes] SÂBOU HIR-SAQOUOU [1]. Elle me paraît désigner ici la même charge qu'elle marquait plus haut; seulement, comme Amten a eu de l'avancement depuis lors, et que nous sommes sur un nome frontière, je pense que les [hiéroglyphe] SAQOUOU dont il était le chef avaient, non seulement la police du nome proprement dit, mais la surveillance du désert, ce que confirme du reste le titre [hiéroglyphes] KHARP Â-AMENTI, qui vient ensuite. Brugsch a montré victorieusement[2] que l'expression [hiéroglyphe], [hiéroglyphe],

[1] Voir plus haut, p. 312 et suiv. du présent volume.

[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1288-1290, et *Dict. hiér., Suppl.*, p. 183-184. Dans plusieurs de ces passages, Brugsch n'a pas reconnu le titre [hiéroglyphes] MÎROU, mais l'a divisé en la préposition [hiéroglyphe] M et le mot [hiéroglyphe] RO, *porte.* Ainsi il traduit la légende du prince thébain Antouf I[er] : [hiéroglyphes] *le chef héréditaire et gouverneur en chef de la Thébaïde, qui a le cœur plein du roi à la grande porte du pays du midi.* Il convient de traduire *le directeur* [hiéroglyphes] *de la porte* [hiéroglyphes] *du midi*, où le signe idéographique [hiéroglyphe] est placé devant son expression pho-

*la porte*, peut signifier seulement les places aux extrémités du pays, occupées par une garnison « (les φρούρια des Grecs) et défendant la libre entrée aux peuples étrangers, au delà des frontières égyptiennes ». Nous savons en effet, par Hérodote, que l'Égypte avoit trois marches, où elle entretenait des garnisons puissantes, l'une à Daphné sur la frontière orientale, l'autre à Marea sur la frontière occidentale, l'autre à Éléphantine sur la frontière méridionale[1]. Plusieurs des personnages cités par Brugsch étaient préposés à la garde de la frontière du midi : Antouf Ier de Thèbes, sous la XIe dynastie, Nsihor sous la XXVIe. Les tombeaux de Kasr-es-Sayâd nous donnent un certain Zaouit, qui avait vers la VIe dynastie une fonction analogue ; seulement la *porte* qu'il administrait n'était pas la *porte* de Syène, c'était probablement le débouché des grandes vallées qui conduisent de Kénèh à l'Ouady Hammamât et à la mer Rouge[2]. Les trois postes indiqués par Hérodote n'étaient donc pas les seuls qui fussent qualifiés de *portes* *Á*, et qui eussent un commandant

nétique . Je comprends de même le titre du dieu Khnoumou à Philæ par *Khnoumou qui frappe les Nubiens, directeur de la porte des pays étrangers* MÍROU *Á* et non comme Brugsch, *à la grande porte des pays étrangers*.

[1] Hérodote, II, XXX.

[2] Nestor Lhôte, *Papiers manuscrits*, t. III, fol. 196-197; Lepsius, *Denkm.*, II, pl. CXIII-CXIV.

dans les bureaux, mais d'un emploi actif comme celui de grand veneur. Amten était un officier commandant la frontière libyenne, et marchait lui-même contre les pillards à la tête des gens de police *SAQOU* et des autres soldats qu'il avait à sa disposition. La réunion des titres divers que nous venons d'expliquer et devait faire de lui le personnage le plus important de la frontière occidentale du Delta, depuis les environs de Memphis jusqu'au rivage de la Méditerranée.

La liste des titres en une seule ligne horizontale que j'ai signalée est ainsi conçue : « Régent de Pidosou, régent de Pioîrsahou; régent de Hât-honou, curateur dans le nome du Harpon; régent de grand château de Khorpouou, curateur dans le nome Xoïte; régent de grand château de Dopou, curateur de Dopou; régent de grand château de Pimi, curateur dans le nome Saïte, AMTEN. » L'ordre est, comme on voit, identique à celui de l'inscription en colonnes verticales. Les titres qui manquent, et qui n'avaient pu être insérés faute de place, sont répartis sur les montants de la stèle, non sans quelques répétitions, et avec adjonction de plusieurs titres nouveaux.

A l'extrême droite, on lit : « Régent de château, maître-chef des chaouiches, curateur des gens de Doupou; prophète Ouvre-bouche du dieu Khonti-Sokhim, chef conseiller d'État; curateur de la ville d'Apis, connu du roi, régent de la ferme des terres cultivées, Amten ». A l'extrême gauche, on trouve, en pendant à cette inscription : [1] « Curateur de la montagne, grand veneur, primat de la porte occidentale, chef conseiller d'État, régent de grand château, inspecteur de la maison du maître d'hôtel, Amten ». Sur les montants et les linteaux du fond de la stèle, la plupart des mêmes titres reviennent de nouveau : « Régent de grand château, maître supérieur des chaouiches, chef conseiller d'État, Ouvre-bouche et prophète du dieu Khont-Khît-Sokhim, Amten »; « Régent de la ferme des terres cultivées ayant droit de porter la canne de commandement, curateur au nome Létopolite, connu du roi, Amten »; « Régent de grand château de la ville d'Apis,

[1] Le chasseur ne devrait pas être debout et avoir un bâton à la main. Il est accroupi, dans l'original, et tient un boumerang.

Amten »; « Chef conseiller d'État, Amten »; « Régent de grand château et de la ferme des terres cultivées, maître supérieur des chaouiches, chef conseiller d'État, curateur au nome Saïte, connu du roi, Amten »; « Régent de grand château et de la ferme des terres cultivées ayant droit de porter la canne de commandement, connu du roi, curateur à Doupou, curateur des gens de Doupou, Amten ». Amten est représenté six fois sur cette partie du monument avec quelques variétés de costume et de coiffure : une fois seule ment il porte la peau de panthère attachée su l'épaule gauche, qui est la marque distinctive de ses fonctions sacerdotales. Plusieurs des titres nouveaux qui accompagnent sa figure sont des abréviations de titres déjà connus; ainsi *HAQ HÂIT-ÂIT AHIT* est abrégé de *HAQOU HÂIT-ÂIT* et *HAQOU AHIT*, qui reviennent dans plusieurs endroits, avec des noms de localité exprimés à la suite. Au lieu de répéter une fois de plus qu'Amten était *régent de grand château de Pimi*, puis *régent de grand château de Khorpouou*, puis *régent de la ferme des terres cultivées de la région occidentale du nome Saïte*, on se borne à dire d'une manière générale qu'il était *régent de grand château et de la ferme des terres cultivées*. Dans beaucoup de cas, les titres qu'on lit sur les



IMPRIMERIE NATIONALE

stèles et sur les tombeaux sont généralisés de la sorte, et nous apprennent quelles étaient les dignités d'un personnage, sans nous signaler la localité où il exerçait ses fonctions.

La qualification de [hiéroglyphes] *HONOU-NOUTIR KHONT-SOKHÎMOU OUN-RO* appartient au grand prêtre du dieu adoré dans le nome Létopolite. Le dieu était un épervier, mais un épervier mort, comme l'indique le déterminatif [hiéroglyphe], qui représente une momie d'épervier. Le culte qu'on lui rendait était modelé sur le culte des morts, et c'est pour cela qu'on donnait à son grand prêtre ce nom d'*OUN-RO* [hiéroglyphe], *l'ouvre-bouche,* qui étonne si fort la plupart des égyptologues[1]. La principale des cérémonies qu'on célébrait lors d'un enterrement était celle de l'*Ouverture de la bouche* [hiéroglyphes] *OUAP-RO*, par laquelle on ouvrait la bouche à la momie, pour lui permettre de parler, de manger et de fournir aux besoins de la vie d'outre-tombe : la momie à qui l'on avait ouvert [hiéroglyphe] *OUAPOU* la bouche ouvrait [hiéroglyphes] *OUONOU* désormais sa bouche comme son corps avait eu l'habitude de le faire pendant la vie terrestre. On *ouvrait* de même la bouche des statues de divinités, au début du sacrifice, pour qu'elles pussent manger l'offrande et prononcer leurs oracles. Le dieu de Sokhimou, en sa qualité de dieu mort, avait plus besoin qu'un autre qu'on lui fît subir cette formalité préliminaire. Son grand prêtre, qui le représentait sur terre comme

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 737-740.

tous les autres grands prêtres de l'Égypte représentaient chacun leur dieu, était donc appelé OUN-RO, celui qui ouvre la bouche, comme son dieu, l'ouvre-bouche, et, pour qu'on ne se méprît pas sur le sens de cette qualification, la liste d'Edfou y joint l'épithète AMTO « l'ouvre-bouche, celui qui est sur terre »[1], en d'autres termes, le mort-vivant à qui on a rendu les derniers devoirs. La présence de ce titre nous est un indice précieux du rôle qu'Amten jouait dans le nome Létopolite. L'usage voulait en effet que le premier personnage d'une principauté ou d'un nome joignît, à l'autorité civile et militaire, l'autorité religieuse sur ce nome, en d'autres termes, qu'il fût grand prêtre du dieu féodal de la localité où il commandait. S'il n'était pas capable d'exercer exactement les fonctions sacerdotales, il était au moins MIR HONOUOU NOUTÎR, directeur des prophètes du dieu ou des dieux de la localité. Amten avait l'autorité administrative par les titres *Régent de la ferme des terres cultivées ayant droit de porter la canne de commandement, curateur au nome Létopolite.* Sa fonction de *prophète ouvre-bouche du dieu Khont-Sokhîmou* faisait de lui le chef de la religion locale, et, jointe aux précédents, lui assurait l'autorité suprême à Létopolis sous la suzeraineté de Pharaon. Il était, somme toute, gouverneur du nome Létopolite, avec la surveillance de la frontière occidentale du Delta, au moment où il

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1368.

mourut, et la situation de cette dernière résidence, après tant d'autres, explique pourquoi on a trouvé sa tombe à Abousir. Abousir marque la limite extrême vers le sud du nome Létopolite, et Amten se fit enterrer à la frontière de son gouvernement qui était le plus rapprochée de la résidence royale, du nome Memphite. Cette haute position lui conférait le droit de se dire ROKH-SOUTEN. Ce titre a été traduit et interprété de bien des façons différentes, les *connaissances* du roi et ses *familiers*, les *parents*, les *cousins* du roi. Il est porté par des petits-fils et par des petites-filles de roi[1], et aussi par des personnages, hommes ou femmes, qui n'avaient aucun lien de parenté avec la royauté et qui étaient même, comme Amten, d'origine plus que modeste. La traduction littérale du titre me paraît être *connu* *du roi* ou . La cour des Pharaons formait une véritable ville dont la population vivait aux frais du souverain. La famille directe du roi, ses femmes, ses frères et sœurs, ses enfants, ses neveux formaient autour de lui comme un premier cercle de gens, avec lesquels il pouvait vivre familièrement. Au delà, on trouvait un groupe plus ou moins considérable de personnages, hommes ou femmes, que, soit la parenté, soit les devoirs de leurs fonctions, mettaient en contact avec le roi et que le roi *connaissait*, officiellement s'entend. Tous les gouverneurs de nomes, tous les hauts employés qui avaient, par position, le

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 860.

droit de correspondre directement avec le roi ou de traiter verbalement les affaires avec lui, sans passer par l'intermédiaire des bureaux, étaient comptés au nombre de ces *connaissances du roi* et recevaient le titre de connu du roi. Il y avait naturellement des classes parmi ces *connus* : les *amis* SEMÍROU, les *parents* (οἱ συγγενεῖς) de l'époque macédonienne, les *gens du cercle* SHONITIOU, les *gens de l'angle* QENBITIOU marquaient, je crois, autant de classes de *connus* ou de personnages aspirant à devenir *connus du roi* . Quel que soit le mérite de cette explication, Amten, en se proclamant ROKHOU SOUTEN, témoigne de la haute position à laquelle il s'était élevé. De simple scribe, inconnu au roi, il en était venu à prendre rang parmi ceux qui approchaient du roi et que le roi connaissait directement : il était entré dans l'aristocratie de l'Égypte.

La formule , qui accompagne son nom dans cette partie du tombeau, a fourni matière à longues spéculations. L'idée qui paraît l'avoir emporté est celle de Rougé, développée par Devéria[1] et par Chabas[2], que les étaient identiques aux MABIOU, et formaient une des trois commissions de dix juges, dont Diodore de Sicile raconte que le tribunal suprême de l'Égypte était composé[3].

[1] Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin*, p. 86-89.
[2] Chabas, *Le voyage d'un Égyptien*, p. 278-279.
[3] Diodore de Sicile, l. I, ch. LXXV.

Brugsch[1], Lauth[2], Bergmann[3], Lieblein[4] et bien d'autres traduisent le mot par *juges*, et le titre par *Grand, chef des trente juges royaux*. Erman[5] n'admet ce sens que comme secondaire, et propose d'y voir les chefs de trente districts administratifs en lesquels la Haute-Égypte se serait partagée : beaucoup d'entre eux n'auraient eu qu'une participation nominale au gouvernement du pays, et n'auraient été au nombre des *Trente grands méridionaux* qu'à titre honorifique. Je dois déclarer tout d'abord que l'autorité de Diodore me paraît être nulle en ce cas, comme presque partout dans la partie de son livre qui traite des mœurs et de la législation égyptienne. Il a suivi en cet endroit Hécatée d'Abdère, dont l'œuvre était un roman historique, à la façon de la *Cyropédie*, et avait avant tout une intention morale. Dans la description qu'il nous donne du tribunal, Hécatée avait pris en considération la division tripartite de l'Égypte, qui n'est pas antérieure aux Ptolémées. Il supposait que les trente juges étaient choisis, dix pour le Delta, dix pour l'Heptanomide, dix pour la Thébaïde, ce qui convenait fort bien à l'époque où il écrivait, mais n'avait pas de raison

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1087-1088 (où Brugsch lit *KHOMTOU*, le groupe ) et *Suppl.*, p. 927-929 (où il admet la lecture *MABOU* de Rougé).

[2] Lauth, *König Nechepso und die Triacontaeteris*, p. 131.

[3] Bergmann, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, p. 44-45.

[4] Lieblein, *Ægyptische Denkmäler in S^t Petersburg*, p. 20, note 2.

[5] Erman, *Ægypten*, p. 124, qui d'ailleurs n'admet la valeur du récit de Diodore que pour les basses époques tout au plus.

d'être pour les temps antérieurs. Les conclusions que Devéria avait tirées du texte de Diodore-Hécatée pour le rôle de ses royaux dix tombent donc d'elles-mêmes. Brugsch a de plus remarqué, le premier je crois, que les variantes indiquent pour la lecture RÎSOU, et non la lecture SOUTON, et c'est là ce qui a décidé Erman à reconnaître dans nos personnages les *administrateurs des trente districts du Midi.* Avant tout, il convient de préciser l'emploi ou les emplois que les MABIOU remplissaient. Il est certain qu'ils rendaient la justice : aux exemples réunis par Brugsch et par Bergmann, je puis joindre celui que nous fournit le conte de Turin, où le *Ventre et la Tête* plaident leur cause devant les MABIOU[1]. Les MABIOU formaient donc une espèce de tribunal, mais était-ce là leur seule occupation ou même leur occupation principale? M. Erman a bien vu que ce n'était là pour eux qu'un emploi accessoire, et fait d'eux des administrateurs au service du roi. Je ne pense pas qu'ils dussent appartenir nécessairement à l'administration, en vertu de ce titre. Je remarquerai d'abord qu'on les rencontre assez nombreux pour une même époque, à Abydos; tous sont des gens d'Abydos même, et si les MABIOU n'avaient été que trente pour l'Égypte entière ou pour le sud de l'Égypte, Abydos en aurait fourni un contingent disproportionné à son importance. Je ne puis donc m'empêcher de croire que les MABIOU n'étaient pas

[1] Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 260-264.

en nombre aussi restreint qu'on l'a supposé jusqu'à présent. L'orthographe ∩∩∩ 𓀀 ne prouve pas que les gens dont le nom est ainsi écrit fussent au nombre de trente, non plus que l'orthographe ∩∩∩ ne prouve que la javeline ainsi nommée eût soit trente pointes, soit trente paumes ou trente doigts de long. ∩∩∩ est alors un syllabique et non un chiffre. On l'emploie pour exprimer la syllabe *mab* et non pour rendre le nombre *trente;* les gens nommés *mabiou* pouvaient donc ne pas être trente seulement. On arrivait au rang de *mabi* par les travaux ordinaires de l'administration, en commençant par être simple employé[1], comme c'était du reste le cas pour Âmten, et rien n'indique qu'il fallût, pour le devenir, entreprendre des études spéciales comme l'auraient été celles de la loi. En résumé, les *mabiou* me paraissent avoir été des gens analogues à ceux qui forment ces conseils, ces *assemblées* مجلس qu'on voit partout dans l'administration égyptienne moderne. Le *méglis* des moudîriéhs renferme des gens de toute sorte, katebs, employés des finances, jurisconsultes, officiers, même les notables sans emploi de la ville ou des villes voisines : ce n'est spécialement ni un tribunal, ni une assemblée financière ou administrative, mais il délibère avec le moudîr sur toutes les questions que soulève l'application des lois et des règlements financiers, administratifs ou militaires, et, avant que l'on eût introduit dans les provinces des tribunaux organisés à l'européenne, il tenait lieu de tribunal au civil et au

[1] Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 28.

criminel. Les *MABIOU* me paraissent avoir eu le même rôle que les membres de ces *méglis*, et cela expliquerait pourquoi nous les rencontrons en grand nombre à une même époque : c'étaient ou des hauts fonctionnaires, ou des notables qui étaient appelés à servir de conseillers d'État, les uns auprès de Pharaon, les autres auprès des délégués de Pharaon dans la province où ils vivaient. Les [hiéroglyphes] *RÎSOU MABIOU* étaient des gens de cette catégorie, distingués par l'épithète de *RÎSOU*. Aucun texte ne nous permet encore de dire s'ils différaient des [hiéroglyphes] *MABIOU* ordinaires. On n'a pas rencontré encore des [hiéroglyphes] *MABIOU MEHTIOU; conseillers du Nord*. Toutefois [hiéroglyphe] *RÎSOU* a bien certainement la valeur de *méridional :* l'Égypte, et chaque nome, étant partagée en deux parties, le Nord et le Sud, les *MABIOU* devaient être aussi, comme le blé, comme le fer, comme l'encens, etc., partagés en deux catégories, l'une de *MABIOU du Sud*, l'autre de *MABIOU du Nord*. Il en était d'eux comme de ces deux taureaux qu'on cite dans les sacrifices. Le *Taureau du Nord* se rencontre parfois, quand on offre deux taureaux, mais quand on n'en tue qu'un seul, c'est toujours celui du Midi. Or on voit quelle raison d'économie poussa les Égyptiens à ne sacrifier ordinairement qu'un taureau et, par suite, à supprimer le *Taureau du Nord;* il y a peut-être eu pour supprimer, dans chaque nome, les *MABIOU* du Nord une raison à nous inconnue, mais très valable pour les Égyptiens.

Je me suis tenu jusqu'à présent dans l'hypothèse où serait, comme on le veut d'ordinaire, l'équivalent de ∩∩∩. En réalité, ce n'est que par un subterfuge plus ou moins habile que Devéria est parvenu à obtenir cette équation. Il suppose que la variante signifie le chef des trois dizaines de *royaux*, en d'autres termes que ∩ signifie 10×3 et non 10+3, trente et non treize, ce qui est contraire à l'usage égyptien[1]. En fait, l'orthographe ne peut signifier que : 1° les *royaux treize*, comme traduit Chabas[2]; 2° les *dixrîsou*, en prenant ııı pour la marque du pluriel. C'est cette dernière interprétation du signe ııı que j'adopte pour mon compte, après examen des variantes. Ici encore, il importe de se demander si ∩ a bien la valeur *dix* ou si, comme ∩∩, c'est un simple signe phonétique. Or Brugsch cite dans son *Dictionnaire hiéroglyphique*[3] plusieurs mots où ∩ n'a qu'une valeur phonétique, une sorte de lance qui s'appelle *MOUT*, une variante *MOUTI* de *MOUTRIT* qui signifie l'heure de midi : dans aucun de ces mots le sens *dix* de ∩ n'a de raison d'être, mais ∩ est un jeu d'écriture. Je suis donc porté à croire que le nom ne marque pas plus une corporation composée de *dix* personnes que ∩∩∩ n'en désigne une formée de *trente* personnes; ∩ est là pour rendre un mot de sens tout différent. Si l'on songe que dans le sens de *dix* ∩ s'écrit parfois

[1] Devéria, *Le papyrus judiciaire de Turin*, p. 86 et suiv.

[2] Chabas, *Le voyage d'un Égyptien*, p. 271.

[3] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 650.

, on en arrive aisément à croire que l'orthographe bizarre peut cacher une expression *MOUTI RISOÛ*, qui nous ramènerait au verbe *MOUTIRI* et par chute de *R* finale *MOUTI*. Cette explication est d'autant plus vraisemblable que le mot *MOUTI* entre en formation dans un certain nombre d'épithètes ou de titres, *MOUTI-N-SA*[1], *MOUTI HÎTI*, etc. Or le mot *MOUTI* désigne l'individu juste et véridique, « plus exact que le contrepoids de la balance, aussi bien équilibré que la balance elle-même[2] ». C'est dire que les *MOUTIOU RÎSOU* avaient un caractère et un rôle analogue à celui des *MABIOU RÎSOU*. Il y avait des *MOUTIOU du Nord*[3], rarement mentionnés. Je crois remarquer que les personnages dans le titre desquels entrent ces mots sont de classe plus relevée que ceux dans le titre desquels entrent les mots , et sont moins provinciaux, plus rapprochés de la personne du Pharaon. C'est là toutefois une impression sur laquelle je n'insiste pas en ce moment. Les *MOUTIOU RÎSOU* devaient, somme toute, former une classe assez nombreuse, ainsi que les *MABIOU*, car on cite parmi eux des *HÂITOU*[4], des *ZAITOU*, des

[1] Horrack, dans Chabas, *Mélanges*, 3ᵉ série, t. II, p. 207-208.
[2] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 624-625, 650-658.
[3] Bergmann dans le *Recueil*, t. VII, p. 179.
[4] Dümichen, *Hist. Inschriften*, t. II, pl. XLIV *c*.

*OÏROU* et des [hieroglyphs] *SEHAZ OIROU*. Je traduirai le nom de *MABIOU* [hieroglyphs] par *conseiller*, et celui de [hieroglyphs] *MOUTIOU RÎSOU* par *conseiller d'État pour le Midi*, faute de trouver quelque expression qui réponde mieux à l'idée que je me fais de ces personnages. Amten était [hieroglyphs] *OÏROU MOUTIOU RÎSOU*, un des *chefs des conseillers d'État pour le Midi*, que le Pharaon déléguait en province à l'administration civile, militaire et judiciaire. Il y avait plus d'un de ces *chefs des conseillers d'État pour le Midi* dans une même localité, comme on le voit par les stèles d'Abydos; beaucoup d'entre eux jouissaient du titre sans posséder la fonction, et n'étaient que des conseillers d'État honoraires.

Le dernier titre qui me reste à examiner pour avoir épuisé cette partie de mon travail est celui qui a été, je crois, le plus complètement méconnu de tous ceux que j'ai rencontrés jusqu'à présent, [hieroglyphs]. E. de Rougé l'a transcrit, le premier à ma connaissance, *SEHAT' SEŠA PERE HUR*, *celui qui préside aux écritures de la maison du domaine rural?*[1] Sa traduction a été acceptée généralement, sans le doute prudent avec lequel il la proposait. Brugsch reconnaît, dans le groupe [hieroglyphs] *'HIR*, les pays d'en haut, la partie haute du territoire égyptien[2], et c'est, autant que j'en puis juger, la seule modification qui ait été apportée jusqu'à présent à l'hypothèse de Rougé. Comme toujours, j'ai cherché à savoir si quelques-uns des person-

[1] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 86.
[2] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 831.

nages portant les titres où entre  étaient représentés sur les monuments. J'en ai trouvé un assez grand nombre dont les actions m'ont appris ce que les Égyptiens entendaient par . Le service du repas funéraire, qu'on servait au mort dans la tombe, était fait par deux personnages au moins. Ils sont figurés d'ordinaire sur deux plans différents. Le premier, placé au plan inférieur, est agenouillé ou debout devant la statue, accomplit les rites et prononce les formules , qui doivent lui permettre de manger l'offrande en lui ouvrant la bouche  *OUAP-RO*. Le second, placé d'ordinaire au-dessus ou derrière le premier, étale les objets qui composent l'offrande  ou  devant la statue, et lui annonce les pains, les gâteaux, les liqueurs, les mets divers. Le premier, nommé plus souvent que le second, s'appelle  *OUITI*, mot qu'on traduit ordinairement *embaumeur*, mais qui doit désigner plutôt l'*habilleur* du mort, celui qui l'enveloppe de ses bandelettes avec les cérémonies et les prières prescrites pour faire du maillot funèbre une armure magique, capable de préserver le corps contre la destruction. On comprend aisément que la fonction de cet *habilleur* se prolongeât jusqu'au delà des opérations qui terminaient la confection de la momie, et qu'il fût chargé, le jour de l'enterrement, et, plus tard, aux jours de fête, de défaire sa propre œuvre par simulacre, et d'exécuter, sur le cercueil ou sur la statue, les rites nécessaires pour ouvrir les jambes, les bras,

les yeux, la bouche, les oreilles, bref pour rendre au mort tous les membres dont son ministère lui avait préalablement enlevé l'usage. Cet *habilleur* OUITI fut plus tard confiné aux manipulations de l'embaumement, et toute la seconde partie de son rôle confiée à l'*homme au rouleau*, le KHRI-HABI; mais, sous les dynasties memphites, il conservait encore ses attributions entières, et, par conséquent, figure plus souvent que le KHRI-HABI dans les scènes d'offrande. Le second personnage s'appelle [1]. Son titre est formé du mot HIR, HIRI, écrit par seul, comme plus haut dans HIR SAQOUOU, et du signe, dont la lecture n'a pas été donnée jusqu'à présent. Ce signe est représenté plusieurs fois en détail sur les monuments; le plus souvent sous la forme, blanc ou jaune, avec un bord rouge, dans un tombeau de la VI<sup></sup>e dynastie sous la forme [2], à Beni-Hassan sous la XII<sup></sup>e dynastie où le fond est blanc semé de points rouges[3]. Il sert de déterminatif aux mots désignant des espèces de pâtisserie, puis par échange avec, , aux mots désignant la terre HAOUIT, AHOUIT, etc. On serait assez embarrassé pour choisir entre toutes les valeurs phonétiques que ses divers emplois lui permettent d'avoir, si un tableau qui nous montre

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXV (deux fois), XXX, XLIII *d*, LXXXIV, LXXXVI *b*, etc.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXXXVII.

[3] Champollion, *Notices*, t. II, p. 377-378.

les personnages dont j'ai parlé ne nous fournissait un renseignement décisif. Aucun des deux n'est nommé, mais on reconnaît aisément la qualité de chacun à la place qu'il occupe et aux fonctions qu'il remplit : devant celui qui est le [hiéroglyphes], on lit [hiéroglyphes][1]. Or le mot [hiéroglyphes] *OUOTBOU*, dans ses divers sens, prend pour déterminatif le signe [hiéroglyphe], qui entre dans la composition de notre titre. Sa présence en cet endroit, pour exprimer la fonction du [hiéroglyphes], paraît donc prouver qu'on doit lire *HIR OUOTBOU* et donner à [hiéroglyphe] la valeur *OUOTBOU*. [hiéroglyphes] *OUOTBOU*, qui se rapporte au copte ⲟⲩⲱⲧⲃ, ⲟⲩⲟⲧⲃ, ⲟⲩⲱⲧϥ, ⲟⲩⲟⲧϥ, *transgredi*, *progredi*, etc., exprime très bien l'action du [hiéroglyphes] *HIR OUOTBOU*, qui transporte et étale, ou fait transporter et étaler, devant le mort, les objets d'offrande. Le [hiéroglyphes] *HIR OUOTBOU* est donc alors un des nombreux personnages attachés au tombeau, celui qui est chargé de pourvoir au service de bouche. Il avait une *maison* [hiéroglyphe] *PI*[2], la *Maison du Maître d'hôtel mortuaire* [hiéroglyphes] *PI HIR-OUOTBOU*, ou la *maison des ar-*

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXXXIV. Une inscription (Mariette, *Les Mastabas*, p. 300) définit ainsi cette scène : [hiéroglyphes], etc. « Apport du repas funèbre de Pirsoni, de l'offrande de gâteaux, etc., qu'on envoie du temple de Phtah-rîsânbouf à la mère du roi, Nofirhotpous, chaque jour pour la durée de l'éternité, et qu'il avait établie comme repas funèbre en ce temple au temps du roi Sahourî. » On trouve ailleurs un [hiéroglyphes] (Mariette, *Les Mastabas*, p. 400).

[2] Voir, sur la signification de ce mot, dans les titres égyptiens, p. 282-283 du présent volume.

*chives du maître d'hôtel* PI ÂOU HIR-OUOTBOU [1], de laquelle dépendaient de doubles magasins pour les produits du Nord et du Sud ASOUI NOUI PI-HIR-OUOTBOU [2], et un personnel nombreux de *scribes* SESHÂOU PI-HIR-OUOTBOU [3], *primats des scribes* KHARP SESHÂOU PI-HIR-OUOTBOU [4], et leur MIR [5], de *gens à la suite de la maison du maître d'hôtel* AM-KHIT PI-HIR-OUOTBOU [6], de *directeurs des doubles magasins de la maison du maître d'hôtel* MIR ASOUI NOUI PI-HIR-OUOTBOU [7]. On trouve encore avec la forme plurielle HIR-OUOTBOUOU, des *directeurs des magasins de la maison du maître d'hôtel* SEHAZ NI HIR-OUOTBOUOU [8], des *orateurs réels du maître d'hôtel* OUTOU-MOUDIT MÂOU NI HIROUOTBOUOU, c'est-à-dire les acolytes chargés du soin d'annoncer chaque pièce que le *maître d'hôtel* présentait au mort, et de réciter en même temps la formule qui permettait à cet objet spécial de passer dans l'autre monde [9]. Je signalerai enfin des *porte-*

[1] E. de Rougé, *Recherches*, p. 86; Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 878.

[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 230. Cf. Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLVIII.

[3] Mariette, *Les Mastabas*, p. 350.

[4] Mariette, *Les Mastabas*, p. 150, 455.

[5] Mariette, *Les Mastabas*, p. 229.

[6] Mariette, *Les Mastabas*, p. 455.

[7] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLVIII; Mariette, *Les Mastabas*, p. 230.

[8] Mariette, *Les Mastabas*, p. 403.

[9] Mariette, *Les Mastabas*, p. 230, 237, 243, 248, 286, 287, etc.

*sceaux de la maison du maître d'hôtel* [1]. Une série de personnages de haut rang étaient HIR OUOTBOUOU dans le *château du vivant* HÂIT ONKHOU, [2] ou [3], c'est-à-dire dans la chapelle du temple local qui contenait les statues de double d'un Pharaon et qui s'appelait de ce nom. Amten était *procurateur*[4] *de la maison du maître d'hôtel* SEHAZ PI-HIR-OUOTBOU : nous verrons plus loin qu'il remplissait cette charge auprès d'une princesse, la reine HAPOUNIMÂIT, et près du Pharaon Snofroui[5].

La dernière partie de l'inscription (l. 13-18), tracée au sommet de la stèle, ne renferme plus aucun titre. Elle nous apprend quel genre de récompense Amten avait reçu, après une vie entière d'activité, et d'une manière générale, la façon dont les Pharaons payaient les services d'un bon employé. Tous les détails n'en sont pas également aisés à comprendre; toutefois la plupart des points obscurs qu'elle contient sont éclaircis par un passage des inscriptions tracées sur une des autres parois du tombeau, la paroi de gauche. Ces inscriptions sont divisées en deux

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 266.

[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 109, 176, 215, 237, 308, etc.; Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXXVI *c*, XXXVII *a*, XXXIX *a b*, LXXXVI *a*, LXXXVII, etc.

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXVII; Mariette, *Les Mastabas*, p. 229.

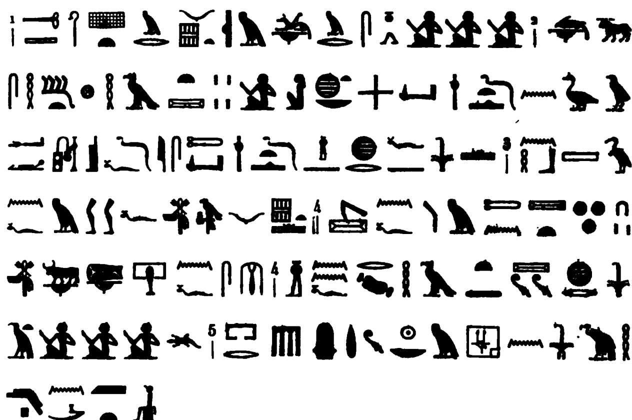
[4] Voir plus haut, p. 308, le sens de ce titre.

[5] Je signalerai en passant un personnage qui paraît porter le titre de dans la maison d'offrandes (Dümichen, *Resultate*, pl. IX) ; mais je ne suis pas certain de bien lire ce titre.

par un tableau d'offrandes. A droite du tableau, six colonnes verticales ne présentent guère que la répétition des titres déjà connus puis, . Quelques éclats de la pierre ont enlevé çà et là plusieurs signes qui se laissent rétablir sans difficulté. La première inscription se traduit, comme je l'ai montré : « *Régent de grand château de Pimî et de Sopa; régent de grand château de Khorpou et régent de grand château de Dopou; il fut mis curateur des gens de Dopou, Amten.* » La seconde inscription est moins détaillée et dit seulement : « *Régent de Pidosou; régent de Pioîrsahou, connu du roi, Amten.* » Le titre *régent de grand château de Dopou* est écrit par inversion . Celui de *régent de Pisopa* est nouveau, et j'ai cru d'abord qu'il nous transportait dans la Moyenne-Égypte, au XVIII^e^ nome[1]. Toutefois il faut observer, en premier lieu, que le nom sacré de Hipponon est SOPA et non PISOPA, comme le nom qui nous occupe est partout écrit dans le tombeau d'Amten. Il faut remarquer de plus que PI-SOPA est toujours rapprochée de PIMÎ, qui est dans le nome Saïte[2]; une fois même il est suivi, comme

[1] Voir plus haut, p. 338-344 du présent volume.
[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. VII, l. 2 de l'inscription de droite.

*PIMÍ*, du nom du nome Saïte. Je crois donc, malgré l'autorité de Brugsch[1] que *PISOPA* diffère de *SOPA*[2], et n'est qu'un village obscur du nome Saïte. Il est certain, toutefois, qu'Amten fut nommé dans le nome Cynopolite, probablement au temps où il fut administrateur du Fayoum oriental[3]. Il y exerça des charges assez nombreuses que l'inscription située à la droite du tableau nous énumère :



Les tires qu'Amten avait dans le nome Cynopolite sont les mêmes que ceux qu'il portait dans le Fayoum oriental et impliquent la même autorité. Il était *guide du pays*, *régent de canton*, *administrateur*

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1325.
[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 696-701.
[3] Voir plus haut, p. 338-344 du présent volume.

*du nome Cynopolite*, en d'autres termes, gouverneur de ce nome pour le Pharaon[1]. Le titre qui vient ensuite nous transporte bien loin au nord du Delta, dans le nome Mendésien et dans une ville inconnue de ce nome BI-SAHIT[2], dont le nom est formé avec celui du dieu féodal, le bélier d'Osiris. Amten y fut MIR SOUNOU. Le mot n'est pas, comme on pourrait croire au premier abord, un factitif du verbe ANOU, *apporter*[3] : le verbe ANOU, qui revient plusieurs fois dans notre tombeau, y est toujours écrit avec lié aux jambes, tandis qu'ici est séparé des jambes. On doit lire ce mot SINOU[4], et y voir une orthographe antique du mot, SI-NI, ⲥⲓⲛⲉ *T.* ⲥⲓⲛⲓ *M. B.*, qui signifie *courir*. Les SINOU sont, je crois, les *courriers*, les *messagers* du nome. Chaque grand service public avait attaché à ses bureaux un personnel de coureurs, chargés de porter les ordres pressés jusqu'à destination. Ces *coureurs* SINOU d'Amten pourraient se rattacher, par l'étymologie, aux SINNIOU, qui, à l'époque des Ramessides, combattaient à char et tenaient lieu de cavalerie aux armées

[1] Voir plus haut, p. 338 et suiv. du présent volume.

[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 1280.

[3] Pierret (*Explication des monuments*, p. 9) admet cette origine et traduit *convoyeurs*.

[4] NOU est probablement attiré ici par la terminaison plurielle du mot : il y aurait au singulier ou .

égyptiennes[1]. La place de *directeur des coureurs du nome Mendésien à Bisahit* n'était pas très relevée; aussi ne pensé-je pas qu'Amten l'obtint après son passage dans le nome Cynopolite, ni vers le même temps. Le rédacteur des inscriptions ne songeait plus ici à observer l'ordre chronologique dans la vie de son héros. Il ne voulait que mentionner une des fonctions d'Amten, qu'il avait oublié d'indiquer ailleurs, et il l'a placée où il a pu, sans s'inquiéter de l'introduire à son rang. Amten fut probablement *directeur des coureurs* pendant la première partie de sa carrière, vers le temps qu'il était *maître-crieur* et *régent* de petits domaines dans le centre du Delta.

Les phrases qui suivent présentent des difficultés de diverse nature. En premier lieu, les mots *HAIT SHE FDOU ROTOU KHITOU NIB* ne se rattachent ni à ce qui précède ni à ce qui suit, et paraissent être entièrement isolés. La croix grecque ✚ qui vient ensuite ne présente non plus aucun sens. Enfin, à partir de ⊔, les signes sont entassés confusément, d'abord sur deux, puis sur trois colonnes, dont il n'est pas toujours commode de saisir la succession et les éléments : ils forment d'ailleurs deux membres de phrase, dont le second s'arrête brusquement et ne semble pas être terminé. Tout considéré, il est évident que cette mauvaise disposition et cette surcharge du texte sont dues à une inadvertance du graveur antique. Il faut rétablir

[1] Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 41.

la ligne comme il suit : [1]

Le sculpteur avait passé une ligne entière de son texte et gravé les mots , qui terminent la phrase, immédiatement derrière le nom BI-SAHIT. De plus, il est probable que, selon l'usage des ouvriers égyptiens, il avait sculpté les mots qui étaient placés en tête de chacune des colonnes d'hiéroglyphes avant d'attaquer le bas. Il n'avait donc plus qu'à entasser dans le bas de la seconde colonne toute la partie de son texte qui aurait dû occuper une ligne entière : c'est ce qu'il fit, après avoir mis devant un signe qui, comme nos croix de renvoi +, ×, prévenait le lecteur de l'erreur commise et l'invitait à la réparer. Le texte, ainsi rétabli, se traduit sans peine : « Un ordre fut donné pour le fils unique [le décrétant] scribe de place d'approvisionnement, puis un ordre fut donné de lui conférer par lettres royaux quatre domaines de terre à blé, des gens et toutes les choses. » Amten obtint pour son fils unique la même place de SESHAOU ISIT ZAOUFIT *scribe de place d'approvisionnement*, par laquelle il avait débuté dans la carrière administrative. Il obtient aussi pour lui-même, et cette fois par lettres royaux , la concession

[1] C'est ici que je place le — qui est au bas de la première colonne sous : la locution NI À SOUTON se trouve en effet à la ligne 16 de l'inscription en colonnes verticales qui occupe le haut de la stèle d'Amten.

d'un fief et d'un traitement qui assurent à ce fils une existence conforme à son rang et au rang de sa famille. Les expressions par lesquelles cette double faveur est annoncée sont remarquables. Dans la première, comme il s'agit d'une place transitoire, la chancellerie expédie un simple ordre *OUOZIT*. Dans le second cas, comme il s'agit d'une donation réelle, par laquelle le personnage acquérait, sur une certaine quantité de terres, de personnes et d'objets, un droit de propriété durable, l'ordre est accompagné d'une pièce authentique, capable d'être produite en justice, *Á SOUTON*, que je traduis par *lettres royaux*. Le *Á* n'est pas, comme on pense d'ordinaire, un morceau de papyrus, c'est une tablette en bois, c'est aussi l'espèce de ballot formé par les tablettes enveloppées et liées que les scribes portaient avec eux. On n'a qu'à examiner en effet les tableaux sans nombre publiés par Lepsius et depuis lui, pour se convaincre que les pièces de comptabilité ou les actes sont écrits sur des tablettes la plupart de grandes dimensions : elles se tiennent raides et droites comme le bois, soit qu'on les étale sur l'avant-bras pendant qu'on y trace l'écriture, soit qu'on les porte au supérieur ou à l'archiviste, soit qu'on les tende au maître pour qu'il y lise la somme de ses richesses, soit qu'on les appuie contre une caisse à livres dans l'intervalle des moments où l'on s'en sert. Ces tablettes étaient formées de plusieurs morceaux chevillés ensemble,

et souvent recouverts de stuc blanc ou rouge, souvent polis simplement, sans enduit ni coloration artificielle. Les actes de donation, les décrets du roi étaient consignés sur des tablettes de ce genre, et, encore à la XXI^e dynastie, nous voyons que les décrets rendus par les dieux de Thèbes en faveur de la reine Nsikhonsou, et lui accordant certains droits dans l'autre monde, étaient transcrits à la fois sur papyrus et sur planchettes de bois, dont une au moins fort grande et assez épaisse. Cette constatation permet de corriger plusieurs des interprétations qui ont été données des titres où entre le mot , . Tel personnage s'intitule MIR ASOUI NOUI KHRI-KHOTMOU Á SOUTON, *directeur des deux magasins du porte-sceau de l'archive royale*[1], un autre *directeur de la maison blanche du palais, scribe de l'archive du roi*[2]. D'autres sont *scribe de l'archive royale de toute maison d'administration*[3], ou *directeur des scribes de l'archive royale, secrétaire qui promulgue toute décision du roi*[4], ou encore *archiviste favorisé du Pharaon*, et

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 230. Cf. p. 266 un MIR ASOUI NOUI KHRI-KHOTMOU Á PI HIR OUOTBOU .

[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 253.

[3] Mariette, *Les Mastabas*, p. 455.

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLVIII, LXVIII.

[1] *archiviste dans la double maison de l'offrande royale.* La traduction ordinaire de ou KHRI Â était jusqu'à présent *actif, personnage en activité de service*[2].

Après la mention des lettres royaux, le rédacteur reprend son récit : NAHBOU-NIF EM RADOUI-F MIR OUAPITOU NIT-AMENTIT « il attacha à ses pieds l'administrateur du nome Saïte occidental », c'est-à-dire du nome Libyque ; en d'autres termes, il devint le supérieur hiérarchique de l'administrateur d'un des nomes où il avait ses biens. « il posséda douze SHIT-AMTEN dans les nomes Saïte, Xoïte, Létopolite. » Le terme KHIR est employé plus loin, dans le même sens de *prendre, posséder, administrer un bien, un pays;* ce qu'Amtem administre ici ce sont des SHITOU AMTEN au nombre de douze. Nous savons que les biens-fonds, les domaines appartenant à un personnage étaient souvent désignés d'après lui, SNOUTÎR PHTAHHOTPOU, MONÂIT PTAHHOTPOU, SONBOU PHTAHHOTPOU, etc.[3], si le propriétaire est Ptahhotpou. Certains des domaines d'Amten avaient des noms particuliers, IMIRIS[4], AÎT-

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 296, 297.
[2] Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 967-968.
[3] Mariette, *Les Mastabas*, p. 353.
[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. VII.

*SOVKOU*, mais ce passage de notre inscription nous apprend que l'ensemble des biens qu'un homme possédait s'appelait de son nom *SHITOU AMTEN* « les biens d'Amten », et par suite, en appliquant l'exemple d'Amten aux autres personnages de haut rang *SHITOU-PTAHHOTPOU* « les biens de Ptahhotpou », *SHITOU RÂSHOPSIS* « les biens de Râshopsis », etc. Je ne me rappelle pas avoir rencontré, chez un de nos écrivains modernes, la valeur *domaine*, *bien-fonds*, pour *SHIT*. Brugsch, qui, seul à ma connaissance, a signalé l'existence de ce terme, se borne à le définir en général « mot d'un sens géographique qu'on rencontre assez fréquemment dans les textes hiéroglyphiques, surtout dans ceux du temps de l'Ancien-Empire[1] ». On confond ordinairement *SHIT* avec *SHE*, *étang*, *lac*, *bassin artificiel*. Peut-être est-ce en effet le même mot et le sens *domaine* ressort-il de la nature particulière de la propriété en Égypte. Chaque grand domaine ayant ses digues particulières qui, à l'époque de la crue, le transforment en un *bassin d'inondation* *SHI* spécial, l'idée de *bassin* a pu devenir inséparable de celle de *domaine*. Quoi qu'il en soit, le texte nous apprend que ces douze domaines, qui formaient la fortune territoriale d'Amten, étaient épars sur le territoire de trois nomes, le Saïte, le Xoïte, le Létopolite. Cette

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 797.

interprétation de ce passage, un peu elliptique dans sa construction grammaticale, est justifiée par les faits. Sabou, dont le tombeau est en partie au musée de Boulaq[1], possédait des biens dans cinq nomes différents; le *château de Teti* *HÂIT-TETI*, nommé *IRIT-NI-PHTAH* dans le nome Libyque, le *château de Teti* nommé *SÂNKH-PHTAH* dans le nome Xoïte, le *château de Teti* nommé *NOFIR-IRIT-PHTAH* dans le nome Létopolite, le *château de Teti* nommé *MENEN-SÔNKH-PHTAH* dans le nome Héliopolite, enfin un domaine nommé *KHÂFRÎ* . . . dans l'Ouady-Toumilât. Phtahhotpou en avait dans les deux nomes du Sycomore et, dans le nome de la Gazelle, dans celui de Xoïs, dans le nome Bubastite et dans l'Athribite, dans le Létopolite, dans le Libyque, dans le nome du Harpon[2]. Enfin, sous Khâfri, Rânikâou avait des domaines dans le nome, dans le Mendésien, dans l'Antæopolite et dans le Lycopolite[3]?

[1] E. et J. de Rougé, *Inscriptions recueillies en Égypte*, pl. XCV; Mariette, *Les Mastabas*, p. 383; Maspero, *Guide du visiteur*, p. 201, 203.

[2] Dümichen, *Resultate*, t. I, pl. XVIII.

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XV *a*, où les noms de nomes et de domaines sont malheureusement très mutilés. Le dernier nome est peut-être le Sycomore supérieur.

La courte phrase qui vient ensuite renferme une faute : pour . Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à regarder au haut de la planche où Amten, assis sous un dais, reçoit, des mains de l'*habilleur* et du *maître d'hôtel*, le repas funéraire avec la légende PIR-KHRÔOU NI SÎHOU. Le graveur a probablement mal compris la forme du mot et tracé au lieu du nécessaire. Il s'agit donc ici d'un PIR-KHRÔOU, c'est-à-dire d'une cérémonie de conjuration destinée à faire sortir , dans l'autre monde, à la *voix* KHRÔOU de l'officiant, tous les mets présentés en ce monde-ci à la statue du mort : la cérémonie était le PIR-KHRÔOU du SÎHOU . Le mot SIHOU, SIH, est traduit *salle, lieu de réunion, salle du conseil*, et rapproché de ⲥⲉⲩϩ, ⲥⲟⲟⲩϩ, ⲥⲱⲟⲩϩ, *T. congregare*[1]. De fait, il se retrouve, à plusieurs reprises, dans des textes qui ne laissent aucun doute sur sa signification. La rubrique des versions anciennes du chapitre XVII du *Livre des morts* souhaite, entre autres choses, au défunt, de « jouer aux dames et d'être ou de se délecter ou de s'asseoir dans le SIHOU , ainsi qu'il convient à une âme vivante »[2]. Les vignettes qui illustrent ce

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, pl. 1272-1273, et *Die Ægyptologie*, p. 203; Erman, *Ægypten*, p. 107.

[2] Ces passages ont été réunis pour la première fois dans le curieux petit mémoire de Birch, *Le roi Rhampsinite et le jeu de dames*, p. 9-11 de la traduction française.

passage, et que M. Naville a réunies dans sa belle édition du *Livre des morts*[1], nous montrent ce qu'était le [hiéroglyphes] mentionné dans le texte. C'est un pavillon de dimensions assez restreintes, aux murs droits, et surmonté d'une toiture quelquefois triangulaire à pentes douces comme dans la vignette ci-jointe, quelquefois voûtée légèrement. Dans la plupart des cas, la toiture est soutenue par une colonnette en bois[2]; parfois, la colonnette manque, ce qui indique toujours, en Égypte, une chambre très petite. Une porte, décorée à la façon ordinaire, donne accès à ce réduit, où le mort joue aux échecs. Ce n'est pas là une salle de réunion : c'est un de ces kiosques placés dans un jardin, où les Égyptiens aimaient à s'enfermer, quand ils voulaient se reposer des fatigues du jour ou se divertir à des jeux divers. Les dieux en trouvaient dans leurs châteaux divins [hiéroglyphes], sous le nom de [hiéroglyphes] SIHI NOUTIR[3], qui n'étaient qu'une salle du temple appropriée à cette destination. Pharaon en possédait, qui étaient entretenus par des [hiéroglyphes] KHARPOU SIHI PIROUI



[1] Naville, *Das Ægyptische Todtenbuch*, pl. XXVII.

[2] Je pense qu'il y avait deux colonnettes entre lesquelles le mort était assis, mais la perspective ne nous permet d'en apercevoir qu'une seule, celle de gauche.

[3] Mariette, *Dendérah*, texte, p. 78-79.

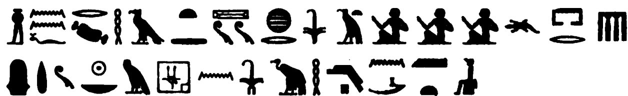
*ÂOUI, primats de kiosque de Pharaon*[1], dont les fonctions consistaient, comme celles du vieux scheikh qui gardait le kiosque de Haroun ar-Raschîd dans le conte de *La Belle Persane*, à tenir le kiosque propre, bien muni de provisions, et à servir la collation au roi, quand la fantaisie lui prenait de venir *faire un jour heureux*. Il y trouvait parfois et son épouse légitime et des femmes qui l'y attendaient[2]. Le mort avait, comme le vivant, droit à se délasser des labeurs de l'existence d'outre-tombe, et on lui souhaitait d'avoir des [hiér.] *SIHOU*, des kiosques, comme on lui souhaitait d'avoir un jardin où se promener, un étang où naviguer à son aise, des arbres fruitiers et des fleurs de toute nature. Si l'on examine la manière dont Amten est représenté, au moment où il reçoit le [hiér.] *PIR-KHRÓOU NI SIHOU*, le *repas du kiosque*, on voit qu'il est assis sous un dais fermé par derrière, ouvert sur le devant et sur les côtés, qui est identique à ces petits kiosques ouverts [hiér.] qu'on élevait à Thèbes, dans les jardins : seulement, les deux colonnes qui soutiennent par devant le toit recourbé n'ont pas été figurées. Les deux personnages placés devant le kiosque d'Amten, l'*habilleur* [hiér.] *OUITI* et le *maître d'hôtel*, font le [hiér.] *PIR-KHRÓOU NI SIHOU*, qui se distingue du [hiér.] *PIR-KHRÓOU* ordinaire

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 160.

[2] Voir dans Virey, *Tombeau de Rekhmarâ* (*Mémoires de la mission du Caire*, t. V, pl. XXV) le [hiér.] *pavillon des femmes* du grand seigneur thébain.

par l'endroit dans lequel le mort le reçoit. Il résulte de cette étude que le mort avait, comme le vivant, le pouvoir de prendre ses repas où il lui plaisait, dans son kiosque au milieu d'un jardin, comme dans la salle de réception de son tombeau : pour lui assurer la possession de ce droit, on célébrait une cérémonie spéciale, le PIR-KHRÔOU NI-SIHOU, le *repas du kiosque*, pendant laquelle on offrait les mets ordinaires à sa statue, assise, et placée sous un dais ou sous un naos spécial, qui simulait les kiosques de la vie réelle, de la même manière que les *kiosques divins* des *grands temples*. Il y avait, pour assurer ce service, tout un personnel d'employés, ceux-là même peut-être qui, pendant la vie, gardaient les kiosques réels du maître, les ou , *primats de kiosque*, qu'on voit assez souvent sur les monuments, apportant les tables chargées d'offrandes diverses au mort, comme ils avaient l'habitude de le faire au vivant, quand celui-ci venait se reposer ou se divertir dans leur kiosque[1]. Le membre de phrase PIR-KHRÔOU NIF SÎHOU se traduira donc : « Il a reçu le repas funéraire du kiosque. »

Les deux dernières lignes n'exigent qu'un commentaire assez simple :



[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXIII, XXX, LII, LIII *a*, etc.; Mariette, *Les Mastabas*, p. 406, 142, etc.; Dümichen, *Resultate*, t. I, pl. X, XII.

J'ai expliqué ailleurs l'emploi particulier du verbe [hiéroglyphe] *ANOU* dans les phrases de ce genre : l'habitude d'*amener* ou d'*apporter* [hiéroglyphe] à un dieu, à un roi ou à un simple particulier les objets, les animaux ou les personnes qu'on avait pris pour lui à la guerre ou qu'on lui donnait en cadeau, avait fini par donner à ce verbe un usage analogue à celui de nos verbes *prendre* ou *recevoir*. Amten *amena* [hiéroglyphe] *ANOU*, c'est-à-dire *reçut*, en prix [hiéroglyphe] *ASOU*, en rétribution de tous les services qu'il avait rendus dans l'exercice des charges énumérées plus haut, une étendue de terres labourées [hiéroglyphes] équivaut à deux cents mesures [hiéroglyphe], avec de nombreux tenanciers, hommes et femmes. [hiéroglyphes] *PIR-KHA* est formé sur le même modèle que [hiéroglyphes] *PIR-KHRÔOU*, et doit désigner le repas, l'offrande de mets qui sort [hiéroglyphe] *PIROU*, chaque jour, dans la salle à colonnes, dans la salle d'audience, d'un palais ou d'un tombeau[1]. Ici l'offrande se composait de cent gâteaux de deux formes, [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe], par jour, et se faisait dans le *château de double* [hiéroglyphe] *HÂÎT-KA* d'une mère royale ([hiéroglyphes] pour [hiéroglyphes])[2],

[1] Une cérémonie du *KHA* est figurée dans le tombeau de Noutirousir (Mariette, *Les Mastabas*, p. 166) : une scène y représentait l'abatage du bœuf [hiéroglyphes] « amener le bœuf de la salle à colonnes ».

[2] C'est peut-être une erreur du graveur qui avait employé [hiéroglyphe] dans un titre expliqué plus haut. (Cf. p. 353-399 du présent volume.) C'est peut-être aussi un calembour graphique. [hiéroglyphe] a la valeur *MOUT* comme [hiéroglyphe]; [hiéroglyphe] est donc *SOUTON MOUT*, et l'orthographe [hiéroglyphes]

du nom d'Hapounimâit. On doit se demander comment cette dernière phrase se relie aux phrases précédentes. Le tribut de cent pains doit-il être payé par Amten au *château de double* de la mère royale *HAPOUNIMÂIT*, ou doit-il être payé à Amten par le *château de double* de cette même reine? Comme il s'agit à la ligne précédente de récompenses reçues par Amten, c'est la seconde hypothèse que j'accepte comme la plus vraisemblable. Les délégations d'un traitement en objets de consommation sur les revenus d'un temple ou d'un palais étaient d'usage courant en Égypte. Ainsi Sabou fait le proscynème à Anubis, [hieroglyphs] « pour qu'il lui sorte un repas funèbre du double grenier, de la double maison blanche, du double magasin du pain royal, de la maison du transport [des provisions], de la maison de l'abondance des provisions, de toute place de la cour d'où sort des repas[1] ». Amten recevait donc chaque jour une *sportule* de cent pains, de ceux qu'on préparait dans le *château de double*, c'est-à-dire dans le *château* [hieroglyphs] *HÂIT*, qui servait de résidence fictive au double de la mère royale et de siège à l'administration de ses biens funéraires[2]. C'était

une orthographe avec redoublement de signe pour rendre le mot *MOUT, MAOUT, la mère.*

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 412-415.

[2] Les [hieroglyphs] *HÂIT-KA* ou *châteaux de double* figurent



IMPRIMERIE NATIONALE.

peut-être en qualité de *procurateur de maison de maître d'hôtel*[1] qu'il touchait ce traitement; il aurait été alors attaché au culte funéraire de la princesse, de manière spéciale. En résumé, l'inscription entière me paraît devoir se traduire comme il suit : « Guide du pays régent de canton et administrateur dans le nome Cynopolite, directeur des courriers à Bisahit du nome Mendésien, un ordre fut donné pour que son fils unique fût scribe de place d'approvisionnement, puis un ordre fut donné de lui conférer par lettres royaux quatre parcelles de terre cultivée, des serfs et des serves, toutes les choses nécessaires. Il eut comme dépendant à ses pieds le procurateur au nome Saïte occidental, et il posséda douze domaines Shit-Amten dans les nomes Saïte, Xoïte, Létopolite. Il reçut le repas funéraire du kiosque, et obtint, en rétribution de ses services, deux cents parcelles de terre cultivée, avec de nombreux serviteurs, hommes et femmes, et une sportule de cent pains, chaque jour, du château de double de la mère royale Hapounimâit. »

Après cette étude, il devient facile de comprendre les dernières lignes (13-18) de l'inscription en colonnes verticales tracée au sommet de la stèle. 13 est, avec un signe de plus , le texte que nous venons d'expli-

sur beaucoup de listes que nous possédons de domaines funéraires; ainsi dans Mariette, *Les Mastabas*, p. 196, 276, 306, 317, 396, et dans Lepsius, *Denkm.*, II, pl. L *a*, etc.

[1] Voir plus haut, p. 308 du présent volume.

quer. E. de Rougé transcrit par *SATA* et l'identifie avec la mesure appelée *SITO*, qu'il évalue d'après les calculs de Lepsius à 44 m. q. 52[1]. S'il en était ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi le duplicata de notre texte se borne à écrire , sans ajouter le signe qui aurait désigné l'unité de mesure employée pour définir la quantité de terrain désignée. Ce n'est pas là une omission involontaire du scribe, car on rencontre encore dans notre tombeau les notations et , où le est également absent. Je pense donc que le mot *SATAOU* représente un élément qu'on peut supprimer ou rétablir à volonté, sans nuire au sens de la phrase. Et de fait, il y a dans le vocabulaire égyptien une locution , *AHIT SATIT*[2], dont les éléments sont séparables à volonté, si bien que peut passer devant et former un mot *STI-AHIT*, qui répond au copte ⲥϯⲁϩⲉ, ⲥϯⲱϩⲉ, *arvum, aroura.* *HAIT SATAOU* me paraît être une forme archaïque de cette expression, où l'on pouvait intercaler entre les deux parties un ou plusieurs mots comme , , contenant le nom et la quantité des terrains mentionnés, où l'on pouvait même entièrement supprimer le dernier terme *SATAOU*. *HAIT SHIT CC STAOU* signifie *terre cultivée, CC shi*

[1] E. de Rougé, *Chrestomathie égyptienne*, t. II, p. 121-122.
[2] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 11-12, 1332, et *Suppl.*, p. 17.

*mesurés au cordeau*, et [hiéroglyphes] *HAIT SHI* CC se traduit *terre cultivée, CC shi*, sans qu'il résulte de ces variantes aucune altération dans le sens général du morceau. Une conclusion non moins importante, à laquelle la comparaison des passages nous mène forcément, c'est que [hiéroglyphe] *SHI*, *SHE*, doit désigner ici une mesure de terre analogue au [hiéroglyphes] *KHAITO*, que nous rencontrerons plus loin. Comme je n'ai, en ce moment, aucun des éléments nécessaires pour en apprécier la valeur, je me bornerai à transcrire le mot égyptien, ou à le traduire par le terme *parcelle*, qui a du moins l'avantage de ne rien compromettre. Amten rappelle, une fois encore, qu'il a reçu, en récompense de ses services, deux cents parcelles de terre cultivée, avec les serfs nombreux qui devaient les mettre en valeur, puis il nous apprend l'usage qu'il a fait lui-même de cette donation : [hiéroglyphes] « Il a donné [là-dessus] cinquante parcelles de terre cultivée à sa mère Nibsonit », soit un quart du total, pour qu'elle passât ses vieux jours dans l'abondance. Les quelques signes à moitié cassés qui commencent la quinzième ligne sont de lecture indécise, mais la suite des idées exige qu'on les traduise : « Il fit bâtir une maison, là », sur le terrain qu'il avait reçu « pour ses enfants, garçons et filles; mettant à leur disposition[1] toute place de *régent de château de Hon-souton* dans le nome Létopolite, il donna douze parcelles de

[1] Litt. : « donnant sous [hiéroglyphe] eux ».

terre cultivée à ses enfants, avec leurs serfs et leurs serves, avec leur gros et menu bétail ». On voit que je suppose, à la ligne dix-septième, une inadvertance analogue à celle que j'ai déjà signalée sur une autre paroi [1]. Le scribe avait passé *NI MOSOU-F à ses enfants*, derrière *SHITOU XII*, et a rétabli *MOSOU-F* au bas de la ligne, omettant la préposition *NI*. Il faut rétablir : [ ] . La phrase *mettant à leur disposition toute place de régent de château de Hon-souton* trouve son explication dans ce que nous savons de la manière dont était constitué le domaine féodal égyptien. Chaque gouvernement, chaque fief, chaque maison à la disposition du Pharaon avait ses revenus à lui appartenant, qui étaient mis momentanément à la disposition de qui les occupait, et qu'on distinguait soigneusement des biens qui lui venaient de sa famille et de ses acquits. Ainsi, dans la grande inscription de Siout, Hapizaoufi a soin de dire que les fondations pieuses, qu'il établit dans le temple d'Ouapouaitou, sont prises « sur les biens de la maison de son père, non sur les biens de la maison du prince » de Siout [2]. Comme Amten était *régent de château de Hon-souton* [3], il pouvait disposer librement, au moins sa vie durant, des terres, maisons et revenus affectés à l'entretien du *régent de*

[1] Voir plus haut, p. 369 et suiv. du présent volume.

[2] Maspero, *Egyptian documents*, p. 9, 11, 14.

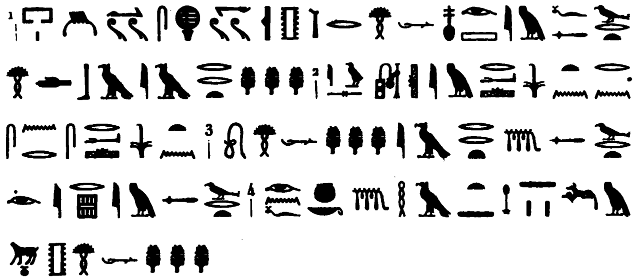
[3] Ce nom est une variante probable de celui de Hâit-Honou qu'on a déjà rencontré à plusieurs reprises.

*château* [hieroglyphs] dans cette localité. La phrase, dans laquelle on dit qu'*il mit sous eux* [hieroglyphs] *toutes les places* [hieroglyphs], me paraît donc signifier qu'il les nomma attachés ou directeurs de toutes les places dont il disposait en ce canton, et pour citer un exemple, qu'il institua son fils unique [hieroglyphs] MIR ISIT-ZAOÛFIT[1], comme il l'avait été lui-même dans le nome Xoïte, ou qu'il promut les maris de ses filles aux dignités bien rémunérées de directeurs, acolytes, attachés à toutes les autres places [hieroglyphs] du même genre, que l'administration de Hon-souton pouvait comporter. Je traduis donc l'ensemble de ces lignes : « Il obtint en rétribution [de ses services] deux cents parcelles mesurées au cordeau de terre cultivée, avec beaucoup de serfs et de serves. Il donna là-dessus cinquante parcelles mesurées au cordeau de terre cultivée à sa mère Nibsonit, et fit bâtir là une maison pour ses enfants, garçons et filles; mettant sous eux toutes les *places* [à la disposition] du Régent de château de Hon-souton, il donna douze parcelles de terre cultivée à ses enfants avec les serfs, les serves et le bétail menu et gros. »

La description de la maison seigneuriale, qu'il construisit sur le terrain qu'on lui concédait, couvre une paroi de son tombeau[2].

[1] Voir plus haut, p. 370 du présent volume.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. VII *b*. Ce morceau a déjà été traduit par Birch, *Selected Egyptian Texts*, dans Bunsen, *Egypt's place*, t. V, p. 723-724, et par Pierret, *Explication des monuments*, p. 10.



La première ligne de ce texte ne présente aucune difficulté : « Maison longue de deux cents coudées, large de deux cents coudées, bâtie, garnie, plantée d'arbres excellents; faire là des bassins en quantité [1], planter des figuiers et des vignes. » Il s'agit ici non pas seulement d'une bâtisse, mais d'une maison entourée de jardins. Cette *maison* 𓉐 PI formait un carré de 200 coudes ou 105 mètres de côté, et couvrait par conséquent une superficie de 11,025 mètres carrés. Elle comprenait une maison d'habitation *bâtie* 𓎡𓂧 QODOU [2], garnie de tous les meubles et de toutes les provisions nécessaires à la vie 𓉻𓂋 ÂPIROU, plantée d'arbres d'apparat et de rapport, palmiers ordinaires, napécas, acacias, etc., avec plusieurs bassins [3], dispersés dans les jardins, pour les plantes et les oiseaux

[1] Litt. : « poser 𓎛 OUHAOU, en bois, bon, faire bassin 𓈖 en elle très grandement ».

[2] On a le même emploi de [démotique] dans les contrats démotiques (Révillout, *Nouvelle chrestomathie*, p. 94, 96 et suiv.).

[3] Voir sur le rôle de ces *bassins* plusieurs passages dans Maspero, *Contes populaires de l'Ancienne Égypte*, 2e édit., p. 64-65, 129, note 2, 301 et suiv., 315 et suiv.

d'eau, et, autour des bassins, des figuiers et des vignes. Je ne puis m'empêcher de penser que la meilleure illustration qu'on pourrait donner de notre texte serait de reproduire le plan d'une propriété de ce genre qui se trouve dans un tombeau thébain[1] : on y verrait et la maison, et les arbres, et les pièces d'eau, et la treille, qui sont ici décrits en quelques mots. La ligne suivante expose comment cette donation fut faite à Amten, mais les termes employés ne sont pas des plus clairs : . Aux anciennes époques, *AOU* n'est pas un auxiliaire, c'est un verbe à sens plein, qui exige un sujet immédiatement exprimé derrière lui. *SESHAOU* n'est donc pas ici le verbe *écrire*, mais un substantif *écriture*, servant de sujet à *AOU*, et le membre de phrase *AOU SESHAOU AM*, construit comme *IRI SHE AMOUF*, doit se traduire *fut écrit là*, ou, de façon plus intelligible pour nous, *il y eut écrit à ce propos*. Les mots *R Â SOUTON* peuvent être considérés, soit comme formant le titre connu *RO Â*, *archiviste*, ici *archiviste royal*, soit comme étant la préposition *R* et l'expression *Â*, la tablette sur laquelle on écrit, ici *Â SOUTON*, un *rescrit royal*. La première partie de l'alternative n'est pas tenable,

[1] Champollion, *Monuments*, pl. CCLXI; Rosellini, *Mon. civili*, pl. LXIX; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2ᵉ édit., t. I, p. 377; Maspero, *Archéologie égyptienne*, p. 15-16.

puisque le membre de phrase , auquel se rapporte, a déjà son sujet dans *SESHAOU*, et n'a point besoin d'un second sujet, tel que serait interprété *archiviste royal.* J'adopte donc la seconde partie de l'alternative et je traduis : « Il y eut écrit à ce propos pour le rescrit royal. » Ce qui suit contient deux pronoms et dont le jeu ne se comprend pas bien : à quoi se rapporte le pronom pluriel , à quoi le singulier féminin ? Le pronom *SENOU* est évidemment amené par l'énumération des divers objets donnés à Amten, maison, arbres, bassins, figuiers, vignes, qu'on inscrivait tout au long sur les actes de donation, comme on voit par l'exemple du jardin d'Anni, où les arbres sont nommés l'un après l'autre avec la quantité de pieds de chaque espèce que le jardin renfermait[1]. au féminin est inexplicable : aussi proposerai-je de lire en cet endroit le pluriel, soit que l'on eût déjà sous l'Ancien-Empire une forme *SOU* pour *SENOU*, qui s'abrège en , soit que le graveur ait passé le *NOU* final par inadvertance. On aura *RA-NOU-SENOU R-SENOU R-Â-SOUTON*, phrase parallèle à et ayant, comme celle-ci, *AOU* pour verbe. On traduira donc : « Fut écrit là pour rescrit royal, leurs noms pour eux pour le rescrit

[1] Brugsch, *Recueil de monuments*, t. I, pl. XXXVI, 1.

royal », ou, en termes plus clairs : « on fit de tous ces biens un inventaire pour le rescrit royal et on mit leurs noms à chacun d'eux pour le rescrit royal ». La préposition [hieroglyph] *R*, *vers, pour, à l'intention de...*, nous indique ici la procédure suivie. On commence par prendre en écrit l'inventaire des objets qui doivent être donnés à Amten, puis on consigne leurs noms à chacun d'eux, afin de pouvoir les énumérer dans le rescrit royal, détaillé avec la minutie propre aux Égyptiens, qui les donnera définitivement à leur nouveau propriétaire. Cette ligne ainsi interprétée, le texte redevient clair. La maison décrite avec ses jardins, Amten expose qu'il s'est fait un vignoble, indépendant d'elle, probablement sur les deux cents parcelles de terre qu'il avait reçues, et dans le voisinage de cette même maison. « Planté (litt. : *poser, placer*) des pieds de vigne [hieroglyphs] (ϣⲉⲛⲗⲗⲟⲗⲓ, *m.* κληματίς, *sarmentum*) en grande quantité, fait du vin là en grande quantité; il fit une treille d'une étendue de deux boisselées de terre mesurée au cordeau, dans l'intérieur d'un mur, plantant des pieds [de vigne] ». Le seul passage difficile est celui qui commence la ligne quatrième [hieroglyphs], où Birch a vu, dans [hieroglyph], le pronom de la deuxième personne, [hieroglyphs] *IRI-NIF-NOU-K*, *il t'a fait*[1] *une vigne*, et Pierret celui de la première, *ARNAF NOK AÂRER*, *il a fait que je suis un vigneron*[2]. [hieroglyphs]

[1] Bunsen, *Egypt's place*, t. V, p. 723.

[2] Pierret, *Explication des monuments*, p. 10.

NOUKA est la forme invertie d'un mot , que j'ai rencontré plusieurs fois parmi les noms de domaines funéraires[1], et qui signifie une treille, courant sur des colonnettes selon l'usage égyptien[2]. L'étendue de cette treille est déterminée par l'expression  HAIT KHATO II STAOU où le terme  KHATO remplace le  SHI des passages que j'ai étudiés déjà[3]. Brugsch pense que  KHATO,  KHA-NITO, dérive des mots  KHA, *mesurer*, et  TO, *terrain* : après avoir traduit *pièce de terre mesurée*, il croit y reconnaître une désignation des *terrains sablonneux* et un équivalent de  SHÂOU, *sable*[4]. Les passages des textes géographiques d'Edfou qu'il cite à l'appui de ce dernier sens ne me paraissent pas être concluants. De ce qu'une liste donne pour la légende d'une des subdivisions du nome Athribite de la Basse-Égypte  « Le Nil t'amène le canton IRIOU-TITITOU avec ses KHA-NTOOU », quand une autre liste écrit : 

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXI et au tombeau de Ti (Dümichen, *Resultate*, t. I, pl. II, et Bædeker, *Unter-Ægypten*, p. 411). J'ai signalé déjà ce terme, ainsi que le mot de même signification   (Mariette, *Les Mastabas*, p. 181, 186) dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XII, p. 241, notes 4 et 5. Un tableau malheureusement brisé (*Denkm.*, II, pl. LXI *a*) montre la culture d'un .

[2] Voir de ces treilles dans Champollion, *Monuments*, pl. CCLXI; Rosellini, *Mon. civili*, pl. LXVIII, LXIX.

[3] Voir plus haut, p. 373-374 du présent volume.

[4] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1040, et *Suppl.*, p. 898.

« il t'apporte IRIOU TITITOU avec ses sables sans eau [1] », il ne suit pas nécessairement que SHÂOU est synonyme de KHA-NI-TO. Si d'autres passages nous montrent que l'idée exprimée par ce dernier mot est contradictoire à l'idée de *sable*, nous devrons admettre que les deux listes présentent en cet endroit non pas une simple variante de mot, mais une variante de sens. Or Brugsch cite lui-même plusieurs passages où il est question des *moissons de céréales produites par les kha-ni-to :* [2], ou des champs que le roi Ramsès III a travaillés, dans les KHANITO qu'il a donnés à Amon pour enrichir les offrandes du dieu [3]. On y voit que les KHANITO portaient du blé et avaient des ânes pour transporter la moisson. Brugsch a d'ailleurs montré lui-même que les révoltes avaient rendu désert et stérile, sous les Ptolémées, le nome Lycopolite de la Basse-Égypte, voisin du nome Athribite [4]. Peut-être une partie du nome Athribite avait-elle souffert de même, ce qui expliquerait pourquoi une liste parle de ses *sables sans eau* , tandis qu'une autre cite ses terres cultivées . En tout cas, la com-

[1] E. et J. de Rougé, *Inscriptions et Notices recueillies à Edfou*, pl. XXV et LXI.

[2] *Papyrus Sallier I*, p. IV, l. 11, cf. p. IX, l. 7; cf. Guieysse, *Textes agricoles du Papyrus Sallier I*, p. 6, 9, note 4.

[3] *Papyrus Harrisse n° I*, p. XXVII, l. 12.

[4] Brugsch, *Dict. géogr.*, *Suppl.*, p. X-XIII.

paraison des deux textes ne peut servir à démontrer le sens *sable*, *terrain sablonneux* pour *KHATO*. J'adopte donc le premier sens et l'étymologie de Brugsch, *terre mesurée*, et je crois qu'on peut aller plus loin et déterminer la *mesure* de terre qu'on appelait ainsi. *KHA* ne signifie pas seulement *mesurer* en général, c'est avant tout mesurer le grain avec une mesure carrée, qu'on voit dans la main des paysans *KHA*[1], et que j'appellerai *boisseau*, faute de pouvoir en déterminer exactement la valeur pour le moment. Le mot moderne ϣι *T. M.* п., qui dérive directement de *KHA*, *KHAÏ*, signifie d'ailleurs *boisseau*, dans l'Évangile selon saint Matthieu (v, 5). *KHANITO*, *KHATO*, traduit littéralement, signifie *un boisseau de terre*, c'est-à-dire, comme le *modius* romain ou comme notre *boisselée*, la quantité de terre qu'on peut ensemencer avec un boisseau de blé. Or le *modius* de terre labourable, *ὁ σπόριμος μόδιος*, exigeait en Égypte au temps d'Héron quarante livres de grains : chaque livre de grains ensemençait vingt orgyes agraires, si bien que les quarante livres de grains ou le *modius* ensemençait deux cents orgyes[2]. Le *modius* égyptien d'époque gréco-romaine avait donc 29 m. 84 de côté et 890 m. q. 40 de superficie. Le *KHATO*

[1] Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 100-101.

[2] *Χρὴ δὲ γινώσκειν καὶ τοῦτο, ὅτι ὁ σπόριμος μόδιος ἔχει λίτρας τεσσαράκοντα· μία δὲ ἐκδοθῇ λίτρα σπείρει γῆν ὀργυιῶν πέντε.... Αἱ ϛ ὀργυιαὶ εἰσὶ τόπος μοδίου ἑνός* (Héron dans Letronne-Vincent, *Recherches sur Héron d'Alexandrie*, p. 44-45).

devait représenter très sensiblement des dimensions égales à celles que je viens d'indiquer. Les deux *khatooui*, qu'Amten fit planter en vignes et entourer de murs, avaient donc une superficie de 1,780 m. q. 80. Cette constatation faite, je puis donner la traduction suivie du morceau que je viens de commenter : « Maison longue de deux cents coudées, large de deux cents coudées, bâtie, garnie, plantée d'arbres excellents ; y faire des bassins en très grande quantité, planter [autour] figuiers et vignes ; — quand on eut fait l'écriture pour le rescrit royal et inscrit les noms de tous les objets pour le rescrit royal, — planter des pieds de vigne en très grande quantité, faire là du vin en très grande quantité, [car] il fit une treille de deux boisselées de terre mesurée au cordeau, dans l'intérieur d'un mur, et planta des pieds [de vigne]. »

L'inscription qui fait face à celle-ci débute par des titres connus, mais finit par nous fournir un renseignement nouveau :



Il fut mis curateur des gens de Doupou, Régent de grand château de Pimî et de Pisapa, curateur au nome Saïte ; régent des domaines et des cantons de Hâtsonit avec droit de porter la canne de commandement ; régent de Pi-shostit, régent des domaines et de grand château de Shi-rîsi ; pos-

sesseur de Shirit-Amten que lui donna son père Anoupoumânkhi.

Le site de *Pishostit* est inconnu[1]. Toutefois, comme le nom est rapproché du nom de *Shi-rísi*, qui désigne la partie du Fayoum située au sud de Crocodilopolis[2], on peut croire que Pi-shostit est dans cette région. Amten aurait obtenu ces charges nouvelles au moment où il devenait administrateur du Fayoum oriental [3]. La fin du morceau nous donne un renseignement imprévu sur la fortune personnelle d'Amten. Il avait reçu de son père un domaine nommé *Amten-shirit*, ou plutôt, par renversement usuel, *Shirit-Amten*. Les domaines d'Amten ne paraissent pas avoir été très nombreux, s'il faut en juger par son tombeau. Quatre d'entre eux sont représentés sans nom, à la planche V, lui apportant l'eau et des paniers de gâteau ou de pain, six autres, trois hommes et trois femmes, à la planche VII; enfin, quatre seulement sont nommés à la même planche : *Imiris*, *Shiri*[*t*]-*Amten*, *Ait-sovkou*, *Shit-amten*. Le nom de ce dernier est répété deux fois à la planche VII, une fois complet *Shit-Amten*, pour introduire la procession des hommes qui sont ensuite

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 796.
[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 463-464.
[3] Voir plus haut, p. 338 et suiv. du présent volume.

désignés simplement par le terme générique ● NOUIT, *domaine*, une fois incomplet Shit-]Amten, au-dessus de la procession des femmes. Ce ne sont là peut-être que les domaines dont les revenus étaient attachés, en tout ou en partie, à son culte de mort; mais, comme le nombre des domaines funéraires était proportionné à la fortune de chaque individu, on peut croire qu'il n'était, par rapport à d'autres Égyptiens de l'époque memphite, qu'un propriétaire de médiocres ressources. En tout cas, nous devons constater que le domaine Shirit-Amten, qu'il hérita de son père, se retrouve parmi les quatre domaines nommés dans le tombeau et affectés à son entretien. La variante ● nous montre que est un déterminatif, et nous permet d'identifier ce mot SHIRIT, inconnu jusqu'à présent. Le signe est en effet l'expression syllabique d'un mot , KHONDOU, KHONTI, qui paraît désigner les terrains plantés d'arbres, les forêts claires de palmiers de l'Égypte. La variante SHONDOU de ce mot[1] est fréquente aux basses époques. Elle ne s'est pas encore retrouvée, à ma connaissance, dans les textes de l'Ancien-Empire, mais la tendance à transformer le KH en SH est si souvent marquée dans les formules des Pyramides[2], qu'une leçon en du mot ,

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 950, et *Suppl.*, p. 1114.

[2] Maspero, *Notes sur différents points*, dans la *Zeitschrift*, 1884, p. 87.

*KHONTI* n'a rien d'anormal. D'autre part, l'échange de *N* et de *R* est un fait bien prouvé dans l'égyptien, si bien que *SHIRIT, SHOURIT, SHOURT,* est une forme parfaitement légitime de *KHOUNITI, KHOUNIT, KHOUNT.* J'hésite d'autant moins à l'admettre ici que la présence de à la suite de semble montrer que le graveur égyptien a voulu placer le syllabique derrière son expression phonétique, comme il a fait ailleurs quand il a écrit *NAHBOU* avec à la fin du mot[1]. Je traduirai donc *SHIRIT-AMTEN* par le *bois d'Amten*, comme je traduis *SHIT-AMTEN* par l'*étang* ou *le domaine d'Amten* et *AIT-SOVKOU* par l'*île de Sovkou.*

Il est temps de terminer cette longue étude. La carrière d'Amten nous est connue maintenant, et, si le désordre des inscriptions ne nous permet pas toujours d'en rétablir la chronologie, du moins savons-nous de lui ce qui nous importe le plus, l'origine et les débuts. Nous avons vu comment, sorti d'une famille obscure d'employés, il s'éleva rapidement à de très hautes dignités. Il ne fut pas bien certainement le seul de son temps à qui échut une pareille fortune, et son histoire est sans doute, avec des variations plus ou moins grandes, l'histoire d'un grand nombre des personnages dont nous admirons encore aujourd'hui les tombes à Saqqarah, à Gizèh ou dans

[1] Voir plus haut, p. 367 du présent volume, l. 3 de l'inscription.



IMPRIMERIE NATIONALE.

les provinces. Il vivait sans doute sous Snofroui, car ce roi est le seul dont le nom soit mentionné dans ses inscriptions[1]. Il était [hieroglyphes] HIQ HAÎT-NOUTRIT NTI SNOFROU KHARP-OUÂBOU « régent du château divin de Snofroui, primat des prêtres du Khonsou ». Le *château divin* [hiéroglyphe] HÂIT NOUTRIT d'un roi était, comme le *château* [hiéroglyphe] HÂIT qu'on voit mentionné à plusieurs reprises sur les listes des domaines funéraires appartenant à de simples particuliers, la résidence officielle du mort; non pas la résidence de sa momie et des parties de son âme qui étaient avec la momie, mais la résidence de celui ou de ceux de ses doubles qu'il avait laissés sur la terre des vivants, et qui étaient attachés à ses statues ainsi qu'à sa chapelle funéraire. Pour mieux faire comprendre par un exemple ce que je veux dire, le [hiéroglyphes] *château divin* de Séti I^er^ à Thèbes était le temple de Gournah, où se trouvaient, avec ses statues, les doubles qu'on y avait enchaînés, et où on lui rendait son culte courant, tandis que son corps et ses autres doubles reposaient au tombeau qu'on lui avait creusé dans la Vallée des Rois. Tandis que la momie de Snofroui et ses doubles logeaient dans la Pyramide de Snofroui à Dahshour, le [hiéroglyphes] *château divin de Snofroui* était le temple et le château qui servaient de centre au culte du roi dé-

[1] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 39-40.

funt, probablement dans la plaine de Gizèh. Ce château s'appelait *château divin*, parce que le roi, vivant ou mort, était un dieu et conférait une part de sa divinité à tout ce qui lui appartenait. Le régent HAQOU du château divin était le gouverneur de ce château, qui n'avait pas à se mêler au culte, à moins qu'il n'eût, à côté de son titre de HAQOU, quelque titre sacerdotal dans le clergé royal, mais qui veillait à la sécurité de la place et à ses intérêts temporels. Comme complément de cette dignité, il était KHARP OUÂBOU KHONSOU, c'est-à-dire *primat des prêtres du Khonsou*, dans ce même temple. La traduction *prêtre* pour OUÂBOU étant consacrée, je la conserve, mais je ne puis m'empêcher de penser qu'elle nous donne une idée fausse de ce qu'était le OUÂBOU égyptien. L'individu qui prenait ce nom n'était pas le *prêtre* au sens relevé où nous l'entendons. L'équivalent de nos prêtres doit être cherché ailleurs, chez les HON-NOUTIR, chez les TI-NOUTIR ou IÔTF-NOUTIR. Le OUÂB est littéralement l'homme propre OUÂBOU, ou plutôt l'homme lavé à l'eau, qui a les mains propres OUÂBOU-TOTOUI, les pieds propres, et qui, par conséquent, peut toucher les objets sacrés et marcher pieds nus dans les temples sans risquer de les salir. Les OUÂBOU comprenaient donc les serviteurs qui nettoyaient le temple, qui habillaient les statues, qui préparaient les autels, qui accomplissaient les

actes matériels multiples qu'exigeait le culte égyptien : c'est une armée de bedeaux et de sacristains plutôt qu'une armée de curés et de prêtres. Le gouverneur du château royal de Snofroui les commandait dans toutes leurs opérations, et c'est pour cela qu'il prend le titre de ⲫ *KHORPOU*, réservé, comme je l'ai dit, aux fonctions actives[1]. Ce n'est pas le lieu d'expliquer ici ce qu'était le *KHONSOU* à qui ces prêtres rendaient hommage. Une étude de cet emblème et de la divinité qu'il symbolise m'entraînerait trop loin. Il suffit de savoir que le titre où il entre complétait les fonctions d'Amten dans le château funéraire de Snofroui. Amten les remplit du vivant de son maître et mourut peut-être avant lui, car le nom de Khéops ne figure pas une seule fois dans sa tombe. L'habitude qu'avaient les rois égyptiens de commencer, presque au début de leur règne, la construction de leur pyramide leur permettait d'avoir, de leur vivant, un culte funéraire organisé, et un personnel qui rendait ce culte au *double* incarné du roi, en attendant qu'il le rendît au double désincarné. Amten passa donc une grande partie de sa vie au service des rois de la IIIe dynastie. Si, comme le nombre des charges qu'il remplit permet de le supposer, il mourut dans un âge avancé, entre soixante et quatre-vingts ans, il pourrait être né vers le règne de Zosertiti, environ 4500 ans avant notre ère.

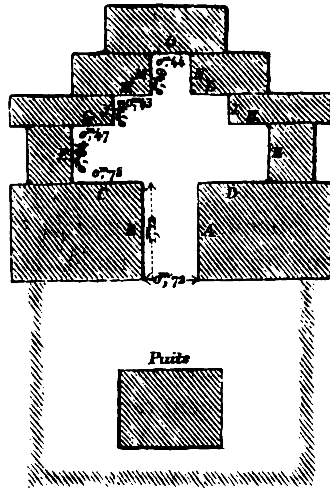
Sa carrière s'accomplit pour la plupart dans la

[1] Voir plus haut, p. 337-338 du présent volume.

Basse-Égypte, et l'examen des titres nous montre que l'organisation administrative de cette région septentrionale de la vallée du Nil était identique à celle de la région méridionale. Ce n'est point l'avis de M. Erman : « Amten administre, dit-il, le nome de Saïs, mais il n'y est ni *directeur de toutes les constructions*, ni *directeur de toutes les affaires*, ni *directeur des écrivains et des écritures;* ce qu'il possède de ces titres, il le doit à ses deux cantons de la Haute-Égypte, mais ce fonctionnarisme perfectionné paraît être demeuré étranger à ses districts du Delta. On est amené à en conclure qu'il y avait une différence de culture entre les deux moitiés de l'État : la Haute-Égypte possédait une administration antique, solidement organisée, la Basse-Égypte était régie par un mécanisme plus simple[1]. » Il est certain que plusieurs titres paraissent être particuliers à quelques parties de l'Égypte, que les [hiéroglyphes] *HITOP ÂA*, par exemple, semblent ne se rencontrer qu'au delà de Memphis, dans le royaume du Sud, au moins aux époques anciennes : mais je ne crois pas que ce soit là autre chose qu'une différence d'usage, analogue à celle qui faisait que certains titres de la France méridionale n'existaient pas, ou étaient rares, dans la France féodale du Nord. D'ailleurs, Amten avait commencé par des emplois qui pouvaient parfaitement l'éloigner à tout jamais de certains titres. En quoi son métier de grand veneur [hiéroglyphes] le pré-

[1] Erman, *Ægypten*, p. 128, dont les conclusions ont été admises par E. Meyer, *Geschichte Ægyptens*, p. 46.

parait-il à être « directeur de tous les travaux du roi », c'est-à dire, non pas, comme on le pense d'ordinaire, architecte, mais plutôt ingénieur et s'occupant de diriger les travaux de canalisation, les carrières, etc., aussi bien que de construire des maisons ou des palais? La prodigieuse quantité de titres qu'il réunit sur sa personne me paraît prouver, au contraire, que le fonctionnarisme n'était pas moins compliqué dans le Delta que dans le Saïd, et cette impression, que je dérive de sa biographie, est confirmée par les renseignements que me fournit le tombeau de Pahournofir, son contemporain.




Ce tombeau, découvert à Saqqarah, déblayé il y a cinquante ans par Nestor Lhôte et copié par lui, est demeuré inédit jusqu'à présent. Il a disparu depuis lors, peut-être mis en pièces par les fellahs en quête de calcaire à transformer en chaux, peut-être recouvert de nouveau par le sable. La copie s'en trouve dans les papiers de Nestor Lhôte, où je l'ai prise à mon tour pour la publier[1]. Le tombeau est

[1] Nestor Lhôte, *Papiers manuscrits*, t. III : *Dessins, copies, notes*, fol. 338-341.

construit sur le même plan que celui d'Amten et de même style. C'est une petite chambre en beau calcaire blanc, réservée dans la masse de la maçonnerie. Le puits s'ouvrait au dehors, en face de la porte, sur une petite esplanade surbaissée. Le linteau arrondi de la porte d'entrée porte le nom et les titres principaux du propriétaire : sertis dans un cadre oblong. La décoration commence sur l'épaisseur du chambranle. Elle comporte une grande stèle en forme de fausse porte, qui occupe la paroi du fond, et une série d'inscriptions toutes terminées par le portrait du mort, debout, en costume de cérémonie, la face peinte en vert, selon un usage des anciennes époques. Les scènes d'offrande occupent un peu plus de place que chez Amten, sans être pourtant fort développées. Sur la paroi E, huit domaines, alternativement homme et femme, disposés sur quatre registres, apportent les offrandes. Le nom du premier, au premier registre d'en haut, est effacé; viennent ensuite « . . . le domaine de Pahournofir », « le domaine de Pahournofir [nommé] le frais », « . . . *NIN* », « le château blanc du domaine de Pahournofir », « l'étang Soni », « le vivier de l'étang de Pahournofir », « le domaine du poisson latus ». Comme Pahournofir était de la Basse-Égypte, la prédominance des mots, servant

à désigner l'eau, n'a rien que de naturel. En face, sur la paroi F, même procession disposée de même. Le nom du premier domaine est détruit, ceux des autres se succèdent régulièrement *KHAR-POU-BI*, *RASIBOU*, derrière lequel on lit : « établir l'offrande », qui est le titre général de la scène. On lit ensuite « l'offrande de Sît », « les batteuses », « la ferme », « le bosquet », « le château des deux montagnes ». Il semble résulter de cette énumération que Pahournofir était plus riche qu'Amten ; nous verrons, par ses titres, qu'il était de plus haut rang, à la fin de sa carrière.

La partie supérieure du tombeau a été détruite presque partout. La paroi H est restée seule intacte, et c'est par elle que je commencerai cette étude.

Ce qui frappe d'abord dans cette longue énumération, c'est le retour des mêmes noms d'administration, précédés chaque fois d'un titre nouveau; ainsi *PA-HAZOU* avec *ROKHIT*, puis avec *SEHAZ ROKHIT*, puis avec *KHRI SAPIT*(?), puis avec . Évidemment chacun de ces titres nous marque un degré d'avancement dans l'administration, et nous porte à croire qu'ici, comme dans bien des cas, le rédacteur de l'inscription a énuméré les charges dans l'ordre où elles ont été obtenues, de manière à faire de l'ensemble une sorte de biographie abrégée du personnage. Pahournofir avait débuté dans la *maison blanche* *PA-HAZOU*, qu'on appelle aussi, quand il s'agit du service royal *PIROUI HAZOUI*, *les deux maisons blanches*, selon l'usage qui veut que tout ce qui touche au roi soit double et mis au duel, par allusion aux deux royaumes dont se composait l'Égypte. La *maison blanche* jouait un rôle important dans l'administration la plus ancienne du pays. Un passage de la stèle de Râkapou semble indiquer qu'on y conservait des étoffes[1]. Râkapou

[1] Mariette, *Les Mastabas*, p. 279; Dümichen, *Resultate*, t. I, pl. VII. Cf. dans E. et J. de Rougé, *Inscriptions recueillies en Égypte*, pl. III, la variante : « on lui donne des rations du palais, du blé et de l'orge du double grenier, *des étoffes de la double maison blanche*, de l'huile parfumée du double entrepôt, du dourah de la

y souhaite que le dieu lui donne [hiéroglyphes] « des rations de pains, boissons, gâteaux, du palais, du blé et de l'orge du double grenier, *des étoffes de la double maison blanche*, de l'huile parfumée du double entrepôt des parfums, des douceurs de la maison des fruits conservés (litt. : *de la maison des fruits du napéca*) ». On voit, par l'analogie des autres parties du texte, que la [hiéroglyphes] *double maison blanche*, dont on tire des étoffes pour les donner au mort, devait être une administration des étoffes et de tout ce qui se rapportait à leur fabrication ou à leur conservation. Une scène, tirée d'un tombeau de Saqqarah, confirme cette interprétation[1]. Des personnages de divers rangs sont occupés, au troisième registre, à emplir de grands coffres en bois, posés à terre, de pièces et de ballots d'étoffes, qu'on leur apporte sous la surveillance du [hiéroglyphes] *directeur des caisses*, [hiéroglyphes], et le nombre de pièces est indiqué [hiéroglyphes][2]. Au quatrième registre, les coffrets sont emportés par deux individus, et l'indication des

maison des pains, toute espèce de douceurs de la maison des fruits conservés ». Une variante de la même formule se retrouve à la planche XCIII du même ouvrage, mais sans spécifier ce qu'on apporte de chaque *maison* d'administration.

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XCVI.

[2] [hiéroglyphe] est une variante de [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] et de plusieurs autres signes qui représentent une pièce d'étoffe garnie de franges sur un côté seulement.

pièces d'étoffes qu'ils contiennent et de leur nombre [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes], puis [hiéroglyphes], puis [hiéroglyphes], est inscrite au-dessus de chaque coffret. Sous les deux premiers on lit : [hiéroglyphes] « transport à la *maison blanche* », sous le dernier [hiéroglyphes] [1] « transporter l'encaisse à la *maison blanche* », où la restauration [hiéroglyphe] s'impose d'elle-même. La *maison blanche* contenait donc des étoffes et des objets de parure, que l'on conservait dans des coffres de grandes dimensions. Peut-être renfermait-elle aussi du vin et des liqueurs, car dans un autre tableau de la même tombe [2] où l'on aperçoit un individu bouchant et « scellant le vin du château de double » [hiéroglyphes], la légende, qui accompagne un personnage emportant les jarres scellées, se rétablit très probablement [hiéroglyphes] « transport [du vin] à la *maison blanche* ». La *maison blanche* aurait été une *maison* [hiéroglyphe] d'où dépendait le service des toiles et étoffes, des objets de parure, et aussi, dans certains cas, des vins et liqueurs de prix. Il ne faut donc pas la confondre avec la [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphes] PA-HAZOU, *maison de l'argent*, où l'on déposait les métaux précieux et qui, par conséquent, répond assez bien à notre mot *trésor* [3]. La *maison blanche* avait un

[1] Cf. [hiéroglyphes] de la stèle C 164 du Louvre, dans Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 1391.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XCVI, *Halbpfeiler, s.*

[3] *La maison de l'argent*, ou *la maison de l'argent et de l'or*, qui

personnel assez nombreux de [hiéroglyphes] *domestiques*, avec leurs *inspecteurs* [hiéroglyphes], qui sont représentés au tombeau de Saqqarah que j'ai cité plus haut. Au-dessus de ces simples manœuvres paraît, dans ce tableau, le [hiéroglyphes] ROKHITI NI PI-HAZOU, portant une petite cassette sur l'épaule et un petit vase à la main : c'est le même titre par lequel Pahournofir débuta dans la carrière administrative. [hiéroglyphes] ROKHITI pourrait être apparenté à [hiéroglyphes] qui désigne à Beni-Hassan le lavage du linge[1] : Pahournofir aurait alors commencé par être un simple blanchisseur[2]. Toutefois ce titre se retrouve sur les monuments dans des conditions où cette traduction de *blanchisseur* ferait un véritable contresens. Ainsi, dans une scène mutilée où des orfèvres sont occupés à peser des métaux précieux, l'individu qui paraît exécuter l'opération, ou du moins la contrôler, est un [hiéroglyphes] ROKHITI[3]. Dans un autre tableau, où des ânes foulent du grain, un personnage à demi effacé, qui regarde l'opération et paraît la diriger, est [hiéroglyphes] ROKHITI[4]. Un [hiéroglyphes] ROKHITI surveille la livraison des

paraît surtout à partir de la XVIII^e dynastie, semble être un dédoublement de la *Maison blanche*, justifié par la quantité de métaux précieux que les grandes conquêtes amenèrent en Égypte.

[1] Champollion, *Notices*, t. II, p. 341.

[2] Il y aurait dans ce cas à expliquer pourquoi le nom de *blanchisseur*, écrit partout ailleurs [hiéroglyphes] (Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 91, note 3, p. 93, note 1), est écrit ici [hiéroglyphes].

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLIX *b*.

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLIII *a*.

offrandes au tombeau d'Amten[1]. Les monuments nous ont fait connaître un *ROKHITI* de la maison du prophète de Hor-am-out[2], un [3] qui était inspecteur des *ROKHITI* de Pharaon, enfin un *parent royal* qui était *ROKHITI* de trois administrations différentes, , dont l'une était celle des parfums divins dans le palais méridional de l'Horus royal et l'autre celle de la panneterie[4]. Dans tous les cas où les *ROKHITI* sont mis en action, ils semblent exercer un contrôle sur les opérations d'un service ou prendre connaissance du résultat de ces opérations. Je rattacherai donc leur nom au verbe *ROKHOU*, *connaître*, *supputer;* *ROKHITI* signifiera le *compteur*, l'*estimateur*, l'employé chargé de supputer les quantités d'objets qu'on enferme ou qu'on a enfermés dans un magasin. Ce sens me paraît confirmé par une légende qu'on lit au-dessus de deux scribes occupés à enregistrer du vin « les greffiers qui écrivent le compte du vin » : là *ROKHIT*, *compte*, *estimation*, paraît bien être le substantif abstrait tiré de l'idée dont *ROKHITI*, *l'estimateur*, *le compteur* serait le nom d'agent[5]. Pahour-

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. IV. Voir plus haut, p. 272-273.

[2] Mariette, *Les Mastabas*, p. 96. Je ne donne ce passage que sous toutes réserves : il me paraît avoir été mal copié.

[3] Mariette, *Les Mastabas*, p. 70.

[4] Mariette, *Les Mastabas*, p. 322.

[5] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. LXI *a*. Cette hypothèse deviendrait une

rection de ▭ PI *la maison*, où habitait, dans le *grand château* HÂIT ÂIT qui servait de capitale au canton, le *directeur de maison* du service dont ils dépendaient. Pahournofir aurait été directeur d'un de ces *châteaux* secondaires, relevant du service de la *maison blanche*, avant de devenir directeur de cette maison même, c'est-à-dire chef de l'administration de la *maison blanche* en ce qui concerne le district où il vivait. Le voilà donc arrivé au rang le plus élevé, dans l'administration où il était entré simple employé. La façon dont le titre vient en dernier lieu me confirme dans l'idée que les deux titres précédents marquaient des degrés dans la hiérarchie de la *maison blanche*. Je n'en suspends pas moins mon jugement définitif jusqu'au jour où les monuments nous auront montré des personnages portant ce titre dans l'exercice de leurs fonctions, comme ils l'ont fait pour le *crieur* et pour plusieurs autres employés de rang secondaire.

La locution qui vient ensuite est nouvelle pour moi. J'ai d'abord été tenté de la corriger en *porte-sceau*, qui est fréquente, mais, comme elle se trouve sur plusieurs autres des parois, je ne puis admettre que Nestor Lhôte se soit trompé. S'il avait commis une erreur dans un passage, il ne l'aurait probablement pas commise dans tous les autres, et cela d'autant moins que, ne comprenant point le texte qu'il transcrivait, il s'est attaché à faire presque partout le fac-similé machinal des signes. L'expression est d'ailleurs formée régulièrement

point connu par ailleurs. Si a la lecture NABIT , on peut le rapprocher du mot qui, à Beni-Hassan, sert à marquer le battage du linge : le *château du battoir* serait un atelier où l'on battait le lin pour le décortiquer et préparer la filasse. Cependant la copie de Nestor Lhôte nous fournit, pour ce passage, des variantes qui sembleraient indiquer une lecture et un sens différents. Sur la paroi A, il lit MIR HÂIT HAZIT MIR PI-HAZOU. Sur la paroi I, le premier terme est passé et suit immédiatement . J'observerai enfin que, dans plusieurs endroits, sur la paroi A et sur la paroi N, le signe est en réalité un traversé du petit nœud de corde. Je suis donc porté à penser que la véritable lecture de est HÂIT HAZIT, *le château blanc*, HAZIT étant au féminin parce que HÂIT est de ce genre. Pahournofir aurait donc été d'abord *directeur du château blanc*, puis *directeur de la maison blanche*, ce dernier titre marquant un degré supérieur au premier. Il y avait en effet, à côté des HÂITOU où résidaient les gros propriétaires, les hauts fonctionnaires, les princes, des HÂITOU secondaires des *châteaux-fermes* où résidaient ceux de leurs subordonnés à qui certaines fonctions échéaient[1]. Les HÂITOU de cette nature étaient sous la di-

[1] Maspero, *Sur le sens des mots NOUIT et HÂIT* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XII, p. 249. Cf. plus haut, p. 326 du présent volume.

rection de [hieroglyph] PI *la maison*, où habitait, dans le *grand château* [hieroglyph] HÂIT ÂIT qui servait de capitale au canton, le *directeur de maison* [hieroglyph] du service dont ils dépendaient. Pahournofir aurait été directeur d'un de ces *châteaux* secondaires, relevant du service de la *maison blanche*, avant de devenir directeur de cette maison même, c'est-à-dire chef de l'administration de la *maison blanche* en ce qui concerne le district où il vivait. Le voilà donc arrivé au rang le plus élevé, dans l'administration où il était entré simple employé. La façon dont le titre vient en dernier lieu me confirme dans l'idée que les deux titres précédents marquaient des degrés dans la hiérarchie de la *maison blanche*. Je n'en suspends pas moins mon jugement définitif jusqu'au jour où les monuments nous auront montré des personnages portant ce titre dans l'exercice de leurs fonctions, comme ils l'ont fait pour le [hieroglyph] *crieur* et pour plusieurs autres employés de rang secondaire.

La locution [hieroglyph] qui vient ensuite est nouvelle pour moi. J'ai d'abord été tenté de la corriger en [hieroglyph] *porte-sceau*, qui est fréquente, mais, comme elle se trouve sur plusieurs autres des parois, je ne puis admettre que Nestor Lhôte se soit trompé. S'il avait commis une erreur dans un passage, il ne l'aurait probablement pas commise dans tous les autres, et cela d'autant moins que, ne comprenant point le texte qu'il transcrivait, il s'est attaché à faire presque partout le fac-similé machinal des signes. L'expression est d'ailleurs formée régulièrement

comme le [hiéroglyphes] que j'ai signalé plus haut[1], et est parfaitement légitime. Je ne sais pas ce qu'elle signifie; je remarquerai seulement que, dans toutes les locutions formées avec [hiéroglyphe] *KHRI*, le second terme désigne un objet matériel : de l'huile [hiéroglyphes] *MORHIT*, une caisse d'archives [hiéroglyphe] *Á*, etc. Le mot [hiéroglyphe], qu'il se lise [hiéroglyphes] *SOZMOU*, [hiéroglyphes] *DONOU*, [hiéroglyphes] *MASZIRIT*, ou autrement, doit donc désigner un objet matériel que le fonctionnaire nommé [hiéroglyphes] avait le droit de porter, qu'il possédait ou qu'il administrait. Je rendrai le titre par *porte-*[hiéroglyphe], jusqu'à nouvel ordre, ce qui ne compromet rien. Il semble qu'en devenant *porte-*[hiéroglyphe] Pahournofir entre dans une branche nouvelle d'administration; du moins, dans ce qui suit, il n'est plus question de la *maison blanche*, mais du service des offrandes. Le premier grade qui s'y rapporte est dit [hiéroglyphes] *OUZOU MOUDIOU HIR-OUOTBOU*. J'ai dit plus haut le rôle du *maître d'hôtel* [hiéroglyphe][2]; la locution qui le précède [hiéroglyphes] *OUZOU MOUDIOU* s'explique d'elle-même. Elle signifie au propre *émettre une phrase*, *prononcer un discours*[3], et s'applique à plusieurs des fonctionnaires de l'administration locale ou pharaonique. Ainsi le secrétaire du roi était *directeur des archives royales*, *secrétaire à prononcer toutes les paroles du roi* [hiéroglyphes]

[1] Voir p. 321-323 du présent volume.

[2] Voir p. 360 et suiv. du présent volume.

[3] E. de Rougé, *Recherches sur les monuments*, p. 87, 94; Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 355-356.



IMPRIMERIE NATIONALE.

[1], en d'autres termes, il rédigeait tous les discours, tous les ordres du roi et les prononçait ou les écrivait pour lui à tous ceux qu'ils intéressaient. Le *maître d'hôtel* avait à présenter l'offrande dans le repas funéraire, mais cette présentation ne se faisait pas silencieusement. Chaque objet nouveau était introduit par une courte formule, qui en définissait la nature et le consacrait. C'est à quoi fait allusion ce titre de *OUZ-MOUDIOU* : le *OUZ-MOUDIOU HIR-OUOTBOU* était, comme je l'ai dit déjà, l'employé qui annonçait les objets et récitait, pour le maître d'hôtel, les formules de présentation des objets, le *porte-paroles du maître d'hôtel*[2]. Les charges suivantes doivent nous maintenir dans la même administration; car, après les avoir remplies, Pahournofir devient *KHARP SIHI*, *primat du kiosque*[3], pour présider à la police du kiosque où se faisait l'offrande, et enfin *MIR PI HIR-OUOTBOU*, *directeur de maison du maître d'hôtel*. Il faut donc chercher les fonctions du *MIR PI-ÂZOU* et du *MIR HÂIT MAIT* dans l'administration des offrandes, au-dessus du *porte-paroles*, au-dessous du *primat de kiosque*. Le mot *ÂZOU*, *ÂDOU* est une forme abrégée de *ÂDOU*, *graisse*, et,

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XLVIII, LXIII.

[2] Voir plus haut, p. 364 du présent volume.

[3] Cf. plus haut, p. 376 et suiv., ce qui est dit du mot et du titre de .

déterminé par , signifie sans doute *la graisse de bœuf*, la graisse fine. On sait à quel point les anciens aimaient la graisse et à combien d'usages divers ils l'employaient : la conservation des graisses destinées soit à l'entretien des lampes plates, soit à la préparation des gâteaux et des mets du sacrifice, devait exiger un personnel assez complet, qui dépendait naturellement de la *maison du maître d'hôtel*. Je traduis  MIR PI ÂZOU par *directeur de la maison des graisses de bœuf*, directeur des magasins de graisse du maître d'hôtel local dont Pahournofir relevait. Le terme  MAIT, qu'on a dans  MIR HÂIT MAIT, se retrouve après le mot  NOUIT, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le constater[1]. Dans l'inscription de Beni-Hassan, Nouhri, père de Khnoumhotpou, est dit  « un prince héréditaire, régent de domaines-MAIT, le confident du roi de la Haute-Égypte, le pupille du roi de la Basse-Égypte pour sa dignité de directeur de domaine ». Les ,  NOUITOU MAIT doivent appartenir à la même catégorie que notre  HÂIT MAIT, mais je ne puis préciser le sens de l'épithète  MAIT.

Le titre  *directeur de maison de maître d'hôtel* est suivi d'une locution  OUZÂ MOUDIOU, analogue pour la formation à  OUZ-MOUDIOU, mais marquant

[1] Maspero, *Sur le sens des mots* NOUIT *et* HÂIT dans les *Proceedings*, t. XII, p. 236, note 3.

un rang plus relevé. Le *porte-paroles* prononçait une formule, l'*OUZÂ MOUDIOU*, pesait [hieroglyph] cette formule et en appréciait la valeur[1]. Ce n'est pas un juge; mais les cas nombreux où on trouve l'expression employée nous montrent que, dans plus d'un service, il y avait de ces employés chargés de *peser les discours*, en d'autres termes, des *vérificateurs*, qui examinaient les comptes et la conduite de leurs collègues en service actif. Les titres [hieroglyphs] *KHARP ROTHIT-F* et [hieroglyphs] *KHARP SAHOUNOU* ont cela de commun qu'ils sont déterminés par le signe des domaines ● et par le signe de l'homme [hieroglyph], ce qui prouve que [hieroglyphs] *ROTHIT* et [hieroglyphs] *SAHOUNOU* marquent deux classes d'individus occupés à des travaux sur les domaines, mais je ne puis rien en dire de plus. Par bonheur, ce qui suit est plus intelligible, car Pahournofir devient [hieroglyphs] *MIR HÂIT NOUZIT HOTIOU*, [hieroglyphs] *MIR HÂIT NOUZIT BIOU*, [hieroglyphs] *KHARP BANRITIOU*, et le sens de tous ces mots nous est connu. Le verbe [hieroglyph] *NOUZOU* signifie *moudre*, et la mouture exigeait en Égypte un personnel considérable. Les Égyptiens ne connaissaient pas la meule : ils broyaient entre deux pierres, ou pilaient dans un mortier, les graines ou les baies qu'ils voulaient réduire en farine. Dans le ménage, cette opération fatigante était dévolue aux femmes, et les figures que Mariette avait qualifiées

[1] Brugsch, *Dict. hiér.*, *Suppl.*, p. 368 et suiv.

de *pétrisseuses* ne sont que des *broyeuses* de grain[1]. Les HÂIT NOUZIT, *châteaux de mouture*, étaient les établissements où l'on fabriquait la farine pour le compte du Pharaon et des administrations diverses. Il y avait autant d'administrations de moutures qu'il y avait d'espèces de farine demandant des manipulations différentes. Le terme HOTI se rattache au copte ϩⲱⲧⲉ, *T. terere, alterere*, et désigne une qualité de farine dont je ne puis définir l'espèce, faute de documents : Pahournofir était *directeur de château de la mouture de la farine hoti.* Le terme BIOU désigne une sorte de pain, façonné en forme de cône ou de coin, d'une pâte dure et compacte, qu'on rencontre assez souvent dans les tombes parmi les restes des offrandes antiques : Pahournofir était *directeur de château de la mouture des biou*, c'est-à-dire directeur d'une usine où l'on préparait le genre de farine nécessaire à la confection de ces pains ou gâteaux. Il était enfin KHARP BANRITIOU, *primat des confiseurs*, des ouvriers qui préparaient les dattes et en faisaient des conserves, ainsi que des autres fruits qu'ils séchaient ou qu'ils confisaient dans le miel. La carrière offre donc jusqu'ici une certaine unité : entré dans la *maison blanche*, c'est-à-dire dans le service de trésorerie consacré au linge, il passe dans l'administration des offrandes, puis s'élève au rang de directeur de plusieurs des usines où l'on fabriquait certaines de ces offrandes. A partir

[1] Maspero, *Guide du visiteur*, p. 220, nos 1012-1013.

de ce moment, son progrès devient très rapide. Il est nommé MIR HÂIT RÎSIT, directeur d'un service dont je ne connais pas la nature, puis MIR HBÂ KHONOUTI... et MIR PI HBÂ MIHITI.. où le signe me paraît représenter un vigneron dans son cuveau, foulant le raisin, puis enfin MIR SHOUNOUITI NIB NTE SOUTON, *directeur de tous les doubles greniers à blé du roi*, non pas, comme on paraît le penser, directeur de tous les greniers royaux de l'Égypte entière, mais directeur de tous les greniers royaux qu'il y avait dans le nome ou dans le canton de l'Égypte où il résidait. Désormais il n'aura plus de postes secondaires, mais il exercera le commandement de villes et de districts entiers : il passe, comme Amten, d'employé d'administration, dans les rangs de l'aristocratie égyptienne. On me permettra donc d'insérer ici, en guise de résumé, la traduction suivie de la partie de l'inscription étudiée jusqu'à présent : « Estimateur de la maison blanche, inspecteur des estimateurs de la maison blanche, *khri-sapit* (?) de la maison blanche, directeur de château du lin, directeur de château blanc (?), directeur de la maison blanche, *khri-sozmou* (?) porte-paroles de maître d'hôtel, directeur de maison des graisses de bœuf, directeur de château-MAIT, primat de kiosque, directeur de maison de maître d'hôtel, vérificateur, primat de ses ROTHIT, primat des Sahonou, directeur de château de mouture pour la farine *hoti*, directeur de château

de mouture pour les pains *biou*, primat des confiseurs, directeur de château des *risitou*, directeur de maison de l'entrepôt méridional(?) des vignerons(?), directeur de maison de l'entrepôt septentrional(?) des vignerons(?), directeur de tous les greniers royaux. » Le lecteur voudra bien, je l'espère, ne pas trop s'étonner de l'aspect bizarre que ce *cursus honorum* présente en français : où la civilisation diffère tant de la nôtre, la traduction n'est jamais qu'un à peu près, dont le commentaire seul peut préciser le sens et diminuer l'étrangeté.

La fin de l'inscription n'exige pas autant de développements que les premières lignes. Pahournofir était, nous l'avons vu, *directeur de tous les greniers royaux*, et, de même que pour Amten[1], le premier nom géographique qui suit me paraît désigner la localité où il exerçait ses fonctions. C'était donc dans le territoire de *Hât-Soni* où il fut bientôt après *Régent de grand château Sounou*, peut-être la même localité *Sounou-Honou*, *Souten-Honou* où Amten fut aussi *régent de grand château*[2]. La mention qui suit me fait croire qu'elle devait être au centre du Delta, près du nome Busirite dont Pahournofir reçut le commandement HÁ ATI. La suite nous le montre HAQOU HÂIT ÂIT PI AOUNOU RIR AOUNOU, *régent de grand château pour la*

[1] Voir plus haut, p. 278 du présent volume.

[2] Voir p. 324 du présent volume, l. 3 de l'inscription, et 325.

*maison d'Héliopolis et la banlieue d'Héliopolis.* Les variantes qu'on lit sur la paroi A et sur la paroi I [1] montrent en effet qu'il faut reporter les deux mots et devant , et qu'il s'agit ici d'*Héliopolis-ville* et d'*Héliopolis-ceinture.* Le titre suivant *HAQOU HÂIT-ÂIT HÂT-HIQAOU, régent de grand château de Hâthiqaou,* nous maintient dans le nome Héliopolitain[2]; mais ceux qui viennent derrière lui paraissent nous transporter au nord-ouest de l'Égypte, sans que je puisse déterminer la position exacte des localités qu'ils désignaient, *HÂT MIRISÂNKHOU*, *KHIBOU*, *Ro-OÎRI*, à moins que *KHIBOU* ne soit une variante d'un des noms de la Khemmis de Basse-Égypte[3]. Pahournofir était là encore *Régent de grand château.* Il était *Régent pour le roi de Pa-amentit*, où se trouvait un Anubis dont le nom renferme des signes que je ne puis déchiffrer . Ce titre n'est pas commun : je n'en ai guère rencontré l'analogue qu'une seule fois[4], en dehors de notre monument, sous la forme , *Régent de l'atelier royal de la nécropole*, peut-être un des ateliers où l'on travaillait au mobi-

[1] Nestor Lhôte, *Papiers manuscrits*, t. III, *Dessins, copies, notices*, fol. 338 et 339.

[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 538.

[3] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 368 et suiv..

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXXIV *e*.

lier funéraire du roi. La dernière fonction politique que notre inscription attribue à Pahournofir est celle de *curateur du nome Xoïte*, que nous avons déjà vue mentionnée au début de la carrière d'Amten[1]. En revanche, elle énumère d'un seul trait une demi-douzaine de sacerdoces, qui lui avaient été conférés dans les localités qu'il avait administrées, au fur et à mesure qu'il passait de l'une à l'autre. Les KHITI *Hou* sont assez souvent nommés sur les monuments de l'Ancien-Empire, et plusieurs d'entre eux étaient en même temps *prophètes de la déesse Grenouille*[2] comme Pahournofir. Le dieu , *Hou* est le dieu du nome Métélite de Brugsch[3] : ses prêtres s'appelaient , , KHITI, *celui qui suit* le dieu. Entre les deux sacerdoces de Hou et de Haqit, Pahournofir obtient ceux de Thot et de Soupti dont il était prophète . Toutes ces charges nous maintiennent dans le Delta, et probablement aussi la dernière dont le nom est toujours endommagé dans cette tombe prophète d'Hor... et d'Hathor. Derrière les titres religieux, les titres civils reparaissent, *connu du roi*,

[1] Voir plus haut, p. 308 et suiv. du présent volume.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXIX *b*, XLVIII, LXIV *a*, *b*; Mariette, *Les Mastabas*, p. 228, 230, 400, etc.; Dümichen, *Resultate*, t. I, pl. IX; E. de Rougé, *Inscriptions*, pl. LXV, XCIX.

[3] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 474, 1291; la lecture de ce nom divin n'est pas complètement assurée.

*directeur de tous les travaux du roi, chef des conseillers d'État du Midi, premier de la chambre royale.* Ce dernier titre est le seul que nous n'ayons pas expliqué jusqu'à présent. Erman le traduit *le premier sous le roi*[1] *TOPOU KHRI SOUTON.* La variante avec le à la fin indique peut-être ici la présence d'un nom féminin *NSIT, chambre, siège,* ce qui justifierait la traduction donnée plus haut : toutefois, comme le peut n'être que le complément de déplacé et qu'on trouve l'orthographe [2], je ne donne mon interprétation qu'à titre de conjecture.

Les inscriptions des autres parois présentent toutes la même série, plus ou moins complète, selon l'espace dont le graveur disposait. La paroi A seule renferme des additions. Une légende, inscrite le long de la figure du mort, nous apprend qu'il avait encore d'autres titres et très importants. La manière dont ils ont été entassés l'un sur l'autre dans un espace étroit, et pourtant gravés à l'entrée de la chambre, à l'endroit où ils étaient le mieux en évidence, me porte à croire que Pahournofir ne les avait pas encore au moment où il fit construire et décorer son tombeau : son protocole s'arrêtait alors au point précis où nous mène l'inscription de la paroi H. C'est probablement au temps de sa mort qu'on ajouta, à la place la plus favorable, l'énumération des dernières fonctions qu'il avait remplies. Elles occupent deux lignes et étaient

[1] Erman, *Ægypten,* p. 124.
[2] Mariette, *Les Mastabas,* p. 230.



très hautes : [hiéroglyphes]. La seule dont j'aie déjà eu l'occasion de parler est la première : Amten avait été, comme Pahournofir, *Régent de grand château de Hât ahit*, c'est-à-dire dans la capitale du nome Maréotique à l'occident du Delta[1]. Ce qui suit [hiéroglyphes] n'a pas encore été expliqué à ma connaissance. Une espèce de vin portait, selon Brugsch, le nom de [hiéroglyphes] *Siou-Hor khont-pit, l'étoile d'Horus pointe au ciel*[2], *l'étoile du matin est au ciel.* La traduction de Brugsch laisse de côté un signe important, le cartel elliptique ⊂⊃ dans lequel le groupe [hiéroglyphes] *Siou-Hor khont-pit* est enfermé, et qui s'échange ici avec le cartel crénelé. Or ce cartel sert à enfermer des noms de pays, surtout de pays étrangers ou réputés tels, si bien qu'on est forcé de traduire [hiéroglyphes], non pas, comme Brugsch, par *vin nommé Étoile d'Hor qui pointe au ciel*, mais *vin du pays nommé l'Étoile d'Hor qui pointe au ciel.* Il y avait donc, sur les confins de l'Égypte, un canton qui avait reçu ce nom étrange à nos yeux. Tout nous porte à croire qu'il était situé à l'ouest. La

[1] Voir plus haut, p. 333-334 du présent volume.

[2] Brugsch, *Dict. hiér., Suppl.*, p. 984-985; *Reise nach der Grossen Oase*, p. 92.

liste des vins d'Abydos, où le vin qui en provient était mentionné, est en effet classée géographiquement[1]. Elle débute par quatre crus originaires des quatre points cardinaux de l'Égypte même, le vin du Nord , le vin d'Amit dans les cantons est du Delta, le vin d'Hamit à l'ouest dans les cantons maréotiques, le vin de Syène au sud[2]. Viennent ensuite deux crus étrangers et . Comme le second est originaire de Syrie et marque les vins étrangers de l'est, le premier doit marquer les vins étrangers de l'ouest et être originaire de Libye. Les vins des Oasis avaient une réputation méritée dans l'antique Égypte[3]; toutefois, comme la biographie de Pahournofir nous maintient dans le Delta ou à proximité du Delta, je ne pense pas qu'il soit question ici d'une des oasis. Le terme doit désigner plutôt, soit les cantons de la Marmarique qui avoisinent le lac Maréotis, soit les collines au sud de Damanhour et à l'ouest de Naucratis, où l'on rencontre encore de nombreuses traces d'une culture

[1] Mariette, *Abydos*, t. I, pl. XXXV *a*. Sur les vins de l'Égypte, cf. Brugsch, *Reise nach der Grossen Oase*, p. 90-93.

[2] Brugsch (*Reise*, p. 91) a cru reconnaître ici une ville Sounou du Delta. Dümichen (*Der Grabpalast der Patuamenemap*, t. I, p. 41) a montré avec toute raison qu'il s'agissait de Syène dans la Haute-Égypte, dont le territoire était planté en vignes dans l'antiquité.

[3] Dümichen, *Die Oasen der Libyschen Wüste*, p. 1 et suiv.; Brugsch, *Reise*, p. 79 et suiv.

ancienne de la vigne. Le voisinage immédiat du nom de *HÂT-AHIT*, Marea, rend la première hypothèse plus vraisemblable. Pahournofir était à la fois *Régent de grand château de Marea* et *Curateur du canton qui produit le vin de Siou-Hor khonti-pit.* Il ne faut pas confondre ce canton et le gouverneur qui en était chargé avec le qui est assez souvent mentionné dans les tombes de l'Ancien-Empire[1]. Cette dernière charge est une charge de cour, et qui paraît avoir une valeur purement honorifique, comme celle de qu'on rencontre à Béni-Hassan. La différence entre les deux est sensible à première vue : dans la première, l'expression est entourée de l'ellipse; dans la seconde, elle ne l'est pas. L'interprétation que je propose est confirmée par plusieurs des titres qui suivent. Ainsi « [Régent de grand château de] la ville de Soshirit, curateur au désert de Libye, primat des vignobles, curateur au nome Libyque », où l'on voit Pahournofir à la fois exercer des fonctions administratives sur les plaines et le désert de Libye, et avoir la haute main sur les vignobles qui enrichissaient ce pays. Le nom de Soshirit est isolé, mais, si on regarde la place où il est dans le monument

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, pl. XXXVI *b*, XXXVII *a*, LXXXIX *a*; Mariette, *Les Mastabas*, p. 176, 307, 312 et suiv.

original, la restitution s'impose devant lui. La légende, serrée entre le coude et le pied de la figure qui représente Pahournofir, n'aurait pas tenu dans le petit espace qui lui avait été réservé, si on l'avait écrite entière : le graveur se décida à supprimer le initial, et se fia à l'intelligence du lecteur pour le rétablir. Cette licence était d'autant plus excusable que le , qui commence la ligne précédente devant , est placé de telle sorte qu'il peut retomber aisément sur , et compenser par sa présence l'absence de tout titre devant ce nom. La ville de *Soshirit* était sur les confins du désert, dans le nome de Libye, mais aucun autre monument ne la nomme et le site ne m'en est pas connu. Les sacerdoces additionnels de Pahournofir nous maintiennent également dans la région orientale de l'Égypte. Il était *Honnoutir Harkhont dimit*, c'est-à-dire *prophète d'Hor dans la ville*. La seule ville d'Horus qu'il y eût dans cette région était *Timinhor*, aujourd'hui Damanhour[1], et la présence du terme Hor dans le titre religieux explique pourquoi on a pu le retrancher dans le nom de la ville. L'hostilité théorique d'Horus et de Sît n'empêchait point Pahournofir de réunir dans la pratique le pontificat de Sît à celui d'Horus : il était prophète de Sît, maître de Hi.

[1] Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 87, 521.

Je ne doute pas que le groupe [hieroglyphs] *Hi* ne soit un nom de lieu, malgré l'absence du déterminatif ●, mais je ne sais où placer exactement la ville qu'on appelait ainsi : l'ensemble du document prouve qu'elle devait se trouver dans la partie de l'Égypte qui confine au désert libyque, mais c'est tout ce que j'en puis affirmer.

Tels sont les renseignements que cette tombe intéressante nous fournit. Ils complètent heureusement ceux que nous avions tirés du tombeau d'Amten, et achèvent de nous prouver combien l'organisation administrative du Delta était complète. L'étude en a été ingrate, et je crains que bien des lecteurs ne l'aient trouvée longue : elle ne pouvait que l'être, car personne, jusqu'à présent, ne s'était attaché à débrouiller le chaos de la hiérarchie égyptienne, et presque chaque mot a exigé une dissertation pour lui seul. Je n'ose me flatter d'avoir tout interprété avec un égal succès, mais je me flatte d'avoir montré la méthode à suivre pour arriver à des résultats vraisemblables. Au lieu de chercher à expliquer les titres *a priori*, par l'analyse philologique des mots dont ils sont formés, il faut regarder les monuments et y découvrir les tableaux où les personnages, qui portent ces titres, sont mis en jeu et expliquent eux-mêmes, par leurs actions, la nature des fonctions qu'ils remplissaient. Je ne me suis adressé à la philologie que dans les cas où les monuments figurés faisaient défaut, et, même alors, j'ai toujours essayé de donner la traduction la plus simple : où l'on est très

ingénieux, on se trompe presque toujours. Je ne crois pas qu'il y ait utilité à résumer ici les résultats certains que je crois avoir obtenus. La traduction et le commentaire des inscriptions d'Amten et de Pohournofir sont une trop petite partie des études auxquelles je me suis livré, depuis 1876, et auxquelles je me livre encore, sur l'administration égyptienne, pour que je me croie autorisé à dresser, à propos d'eux, le tableau de la constitution politique de l'Égypte sous l'empire memphite : je ne le ferai que dans quelques années, quand j'aurai publié à loisir la traduction et le commentaire des autres textes de même nature que nous possédons.

# 三禮圖

# SAN-LI-T'U.

## TABLEAU DES TROIS RITUELS[1].

### TRAITS DE MOEURS CHINOISES AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE,

PAR

M. C. DE HARLEZ.

L'exposé que nous présentons ici des vases et autres objets employés dans les cérémonies de la Chine antique est tiré du *San-li-t'u* ou tableau des trois (livres ou espèces de) rites. Cet ouvrage très intéressant est l'œuvre d'un lettré du Ho-nan du nom de Nie-shi[2], qui vivait au xe siècle de notre ère. Il était directeur du Grand-Collège impérial sous Taï-tsou, le fondateur de la dynastie des Songs. Travaillant sous l'inspiration du savant monarque occupé lui-même de la recherche et de l'étude des livres anciens, il lui présenta son ouvrage achevé vers l'an 970 (?). Il l'avait composé pour répondre au désir du souverain de rétablir, autant que possible,

[1] Litt. des trois rites : le *Tcheou-li*, le *Li-ki* et l'*I-li*.

[2] Son nom entier était Nie-tsong-y.

les règles des actes religieux et civils dans leur splendeur primitive. « Les Rites, en effet, comme le dit Nie-shi dans son introduction, étaient tombés dans l'oubli. Bien plus, certains lettrés les avaient exposés d'une manière erronée; le trouble, l'incertitude et l'erreur s'y étaient répandus; un tel état de choses menaçait la société par l'ébranlement de ses bases essentielles. » Pour mettre fin à ces maux et faire connaître d'une manière claire et simple les prescriptions des anciens rituels, notre lettré ne crut pouvoir mieux faire que de mettre sous les yeux du public, par des figures expliquées, tous les objets, tous les instruments dont on pouvait avoir à se servir et dans la forme prescrite par les anciens rituels. « Rien de tel, s'écrie-t-il, que les tableaux! » Comme nous disons aujourd'hui : *Brevis via per exempla.*

De nombreux siècles le séparaient des temps où ces règles avaient été posées, où ces formes avaient été fixées; mais il avait sous la main des matériaux qui lui facilitaient son travail. Le système des tableaux avait été, ainsi qu'il nous l'apprend, inauguré par l'illustre commentateur Tcheng dont il est si souvent parlé dans les commentaires de l'I-li, comme on peut le voir dans notre traduction[1]. Après lui et vers le milieu des temps de la dynastie des Hans était venu Yuen qui compléta les tableaux de son

[1] Voir *I-li*, le plus ancien rituel de la Chine, traduit et commenté pour la première fois. Paris, Maisonneuve, 1889. Introduction et *passim*.

prédécesseur. Puis Hia-Heou-tchang, sous le règne de Siuen-ti des Hans (73-43 A.-C.), mis en prison[1] avec le président du tribunal criminel, Hoang-pa, par le conseil des ministres, utilisa ses loisirs forcés en commentant les Kings et traçant également des représentations des habillements, ustensiles et autres objets.

Tels furent les principaux documents dont l'auteur du *San-li-t'u* fit usage pour composer son livre, et il y mit, il faut l'en croire, les soins les plus minutieux, afin de reproduire, avec une exactitude aussi parfaite que possible, les usages antiques. Il s'efforça de répondre au désir du souverain « qui voulait remettre en honneur les lois de Yao et de Shun et rétablir les règles tracées par les Hia et les Shang ». C'est pourquoi « il s'attacha à présenter les rites complets de l'antiquité, de tout résumer dans son livre, afin d'y enseigner la gravité, la dignité du maintien et faire en sorte que tout le monde observe en toute affaire les règles de la convenance ». Il avait encore, pour s'aider en sa composition, l'Erh-ya avec planches, qui semble remonter au IIIe siècle de notre ère; mais toutefois il ne le cite point.

Une nouvelle édition du *San-li-t'u* fut faite par les soins de l'empereur K'ang-hi en l'an *ping-tchen*

[1] Il avait voté contre une proposition de l'empereur tendant à donner à son aïeul Ou-ti un titre posthume honorifique. Notre lettré le regardait comme un conquérant mû seulement par l'ambition et nullement par l'amour de ses peuples.

ou 1686[1] et exécutée par *Tchin pe-kwang*. Elle a pour titre *Sin-ting*[2] *San-li-t'u* et ne porte pas le nom de l'éditeur. Une nouvelle préface y est ajoutée.

C'est de cette édition que je me suis servi et dont je dois parler ici. Le *San-li-t'u* est divisé en 20 *kiuens* dont la matière est distribuée avec peu d'ordre. Voici l'énumération complète des divers sujets qui y sont traités :

*Kiuen* I. Costumes officiels et bonnets propres à chacun d'eux. (En tout, 11 folios.)

*Kiuen* II. Costumes de femmes, chars ouverts et couverts, corbeilles et trépieds servant à porter les présents de noce. (8 folios.)

*Kiuen* III. Costume des jeunes gens avant d'avoir reçu le bonnet, avant d'avoir atteint officiellement l'âge viril; différentes espèces de bonnet, corbeilles et cassettes servant à les contenir, cordons et épingles employés dans la cérémonie de l'imposition du bonnet. (8 folios.)

*Kiuen* IV. Palais; Ming-tang, disposition des bâtiments, division des terres et des différentes espèces de fiefs: kong, heou, pe, tze et nân. (9 folios.)

*Kiuen* V. Vase *hu* et flèches servant au jeu dit *du pot*. Instruments de musique, cloches avec leurs supports, pierres sonores, luths, flûtes, etc. (6 folios.)

[1] Et non en 1676, comme on le dit généralement.

[2] C'est-à-dire : « Nouvellement constitué, fixé ».

*Kiuen* VI. Buts du tir à l'arc, à l'usage du souverain et des princes ainsi que des particuliers dans les fêtes publiques. (4 folios.)

*Kiuen* VII. Continuation du même sujet. Tambours divers, cloches, haches et bannières employées dans les danses. (5 folios.)

*Kiuen* VIII. Écran du tir, arcs, flèches et porte-flèches, centres divers, bâtons, compas et autres objets servant au tir : cuir des doigts, écran, tente, bancs, nattes, flambeaux, ceinture, couvre-genoux, pantoufles, etc. (8 folios.)

*Kiuen* IX. Bannières et grands drapeaux, l'empereur en son char de parade et entouré de ses officiers, gardes d'escorte, parasol, lances et hallebardes. (6 folios.)

*Kiuen* X. Sceaux divers, insignes des magistrats et ambassadeurs, avec supports. (6 folios.)

*Kiuen* XI. Mesures, autres sceaux, autel des génies de la terre. (5 folios.)

*Kiuen* XII. Cuillers et vases, coupes diverses, louches, supports des verres, couvertures, corbeilles. (7 folios.)

*Kiuen* XIII. Vases et marmites, trépieds, cuillers à sauces, vases à grains, plats et assiettes. (8 folios.)

*Kiuen* XIV. Autres vases, couvercles et cuillers, console. (6 folios.)

*Kiuen* XV. Habits de grand deuil, ceintures, cordons, bonnet, bâton, sandales, cabane. (5 folios.)

*Kiuen* XVI. Habits de deuil de 2e ordre (*tsi*) et accessoires; des deuils inférieurs, 3e, 4e et 5e degrés. (6 folios.)

*Kiuen* XVII. Draps mortuaires, écailles, monnaies mises dans la bouche du mort, aiguière et bassin et autres objets servant aux cérémonies funèbres. (7 folios.)

*Kiuen* XVIII. Suite du précédent. Objets servant à l'ensevelissement et à l'enterrement[1] : chars funèbres. (7 folios.)

*Kiuen* XIX. Attelage du char funèbre royal (fong-siang), cimetière. (4 folios.)

*Kiuen* XX. Table explicative des matières. (9 folios.)

Le *San-li-t'u* est divisé en deux *piens* dont le premier contient 9 *kiuens*, le second les 11 autres. Le tout forme un ensemble de 135 folios ou 270 pages dont 65 dans le premier *pien* et 70 dans le second.

Le texte de Nie-tsong-y est composé principalement de fragments des rituels, des commentaires antérieurs et surtout du *Kiu-t'u* 舊圖 ou « Tableau de l'antiquité ». L'auteur se désigne fréquemment lui-même comme ayant fait telle recherche, telle

[1] Il serait trop long de les énumérer.

lecture, et cela sous le nom de *Tchin-tsong-y* « le sujet [du souverain] Tsong-y ». Nous ne pouvons nous assujettir à reproduire ses explications tout entières; ce serait fatiguer le lecteur par des répétitions, des détails inutiles, de véritables hors-d'œuvre. Nous nous contenterons de donner ce qui a quelque importance pour l'explication du sujet.

Les Chinois, plusieurs siècles déjà avant notre ère, avaient, comme on va le voir, un luxe considérable de vases d'espèces, de formes et d'ornementations différentes, servant soit aux cérémonies du culte, soit aux repas et banquets à boire. Chacun avait son usage, sa destination propres et ceux qui servaient au même emploi se distinguaient par les titres et qualités de ceux qui en usaient. Certaines catégories appartenaient tout entières à tels personnages d'un rang déterminé; d'autres se divisaient, selon le plus ou moins de luxe et d'ornements, entre les divers rangs d'une même catégorie de personnes.

Le *San-li-t'u* nous donne la représentation de ceux dont l'usage avait un caractère officiel. J'en explique toutes les formes dans tous leurs détails. La planche qui accompagne cet article ne les reproduit pas tous, mais seulement un de chaque espèce, qui peut être considéré comme le type du genre et faire comprendre suffisamment les explications relatives aux autres modèles de même forme générale.

Dans cet exposé, j'ai suivi simplement l'ordre du



texte chinois, bien qu'il pût être rendu plus méthodique; mais l'enchevêtrement des explications nous obligeait à l'observer ainsi.

Par contre, les bannières ont été rangées par catégories, la chose étant possible en ce qui les concerne.

Les trois autres sections ne comprennent chacune qu'un seul objet. Elles ont été choisies parce qu'elles ont paru spécialement intéressantes dans leur brièveté et comme spécimen du *San-li-t'u*, et parce qu'elles peuvent servir en même temps comme tableaux de mœurs en donnant une idée de la civilisation chinoise à l'époque de la dynastie Tcheou.

## I. — Vases des sacrifices et cérémonies.

(*San-li-t'u*, livres XII à XX.)

1. 瓦甒 *Wà-wù*. Ce vase servait aux sacrifices en l'honneur du ciel. Il est fait en terre et contient 5 peks[1]. Son goulot est haut de 2 pouces; son corps va jusqu'à terre (sans pied). Le milieu du goulot est large de 8 pouces; l'ouverture en a 10 et le ventre du pot, 12. Le fond a un diamètre de 6 pouces; depuis le goulot jusqu'au plus gros renflement on en compte 4 et depuis ce renflement jusqu'au fond, il y en a 8. Il est pourvu d'un couvercle.

Aujourd'hui ce vase ressemble à une mesure de grains[2]. (Voir la planche.)

[1] Le pek ou teou vaut 5 shengs ou pintes 1/2.

[2] C'est-à-dire le vase pris comme unité de mesure, calculée d'après le nombre de grains de riz qu'il contient.

2. Trois ts'ūn : *shin-ts'ūn*, *kài-ts'ūn* et *sán-ts'ūn* 蜃槩散. Ces trois ts'ūn ne se trouvent pas dans les tableaux de Yuen-shih [1]. Ils diffèrent principalement par leur ornementation et leur emploi; tous trois contiennent 5 peks [2] de riz.

D'après le *Tcheou-li*, chapitre du *Tchang-jin* [3], au temple ancestral, on se sert du vase *yeou* [4]; aux sacrifices en l'honneur des montagnes, des fleuves et des quatre régions, on employait le *shin;* aux enterrements [5], on y substituait le *kài;* aux sacrifices *pi* où l'on met en pièces la victime [6], on employait le *sán*.

Ces trois vases ressemblent à une tasse à café sans oreille et à paroi droite. Ils se distinguent par leur décoration. Le premier a un bord uni tout en haut; le reste est gravé en lignes représentant l'eau et porte au milieu la figure d'une moule dite *pang* (mince et fine). Le pied est uni et de couleur naturelle. Leur grandeur est la même; elle est fixée en

[1] Voir l'Introduction, p. 430, fin.

[2] Le pek ou teou, comme mesure de capacité, contient 10 shengs et pèse 13 livres de riz environ. Il en est un autre qui ne contient que 5 shengs et demi et pèse conséquemment 6 livres 3/5.

[3] Gardien des parfums et préposé à la préparation du vin aromatisé; il présente les vases pour les sacrifices et libations. (*Tcheou-li*, liv. XX, § 2.)

[4] Vase de moyenne grandeur dont le *San-li-t'u* ne donne pas la description.

[5] Quand on enterre la victime; c'est au sacrifice en l'honneur des montagnes.

[6] On découpe et on ouvre l'intérieur pour s'assurer si tout y est sain et régulier, on enlève le cœur pour l'offrir.

prenant pour base l'échelle des mesures de riz[1]. L'ouverture a un diamètre de 1 pied 2 pouces. Celui du fond est de 8 pouces; le pied est haut de 1 pouce; au bas le vase a un diamètre de 9 pouces. Au milieu, il est de 1 pouce 5 fens. (Voir la planche.)

Le vase dit *kái-ts'ūn* a la même contenance que le *shin*. Il est noir avec une bande rouge pâle au milieu et au haut du pied. Le rouge et le noir sont des couleurs correspondantes[2]; de là son nom de *kái*[3]. On l'emploie quand on enterre la victime ou quand on la plonge dans l'eau; ce qui se fait quand on sacrifie aux montagnes et aux forêts pour le premier cas, aux fleuves et aux eaux stagnantes pour le second[4].

Le *san* est sans ornement; de là son nom[5]. On s'en servait aux sacrifices où l'on dépeçait les victimes pour en examiner l'intérieur[6]. Cela se faisait

[1] Échelle semblable à notre décimètre, formée d'après une certaine quatité de grains de panis. Un grain est une ligne, dix lignes ou dix grains font 1 pouce.

[2] Ces couleurs sont fréquemment employées dans les usages chinois pour les habillements, les ustensiles, etc.: le première est censée représenter le Yin et la seconde le Yang. (Voir entre autres l'*I-li.*)

[3] *Kái* signifie «ajuster, adapter». Cp. *Tcheou-li*, art. *Tchong-jin*, liv. XX, et *Commentaires de Tcheng.*

[4] Cp. *Tcheou-li*, art. *Ta-tsong-pe*, liv. XVIII, et *Commentaires de Tcheng.*

[5] Tcheng n'explique pas cette affirmation peu justifiable. *San* est «disperser, jeter» et aussi «négligent, peu utile».

[6] Pour voir si sa poitrine est saine et conforme aux propriétés de la saison.

quand on sacrifiait aux quatre plages et à tous les êtres[1]. On le faisait à la fin de l'année quand la glace couvrait la terre[2].

3. *Tá-lūi* 大 罍. Grande urne à couvercle, de forme à peu près identique au *wà-wù* (n° 1). Elle était toutefois ornée de figures de montagnes et de terrains divers. Elle s'employait dans le sacrifice à la terre, quand on l'offrait sur l'autel entouré d'un fossé et pour vider l'eau.

Elle était de terre. On faisait d'abord une terrasse, puis un monticule au milieu pour servir d'autel. On traçait ensuite un fossé à l'entour.

4. Les trois espèces de *tsán* 瓚 de jade[3]; grande (*tá*), moyenne (*tchōng*) et *piēn* (extrême[4]). [Voir planche 4.]

Le grand *tchang-tsán* a 9 pouces de long. Le manche[5] en a 4 et 1 d'épaisseur; il est en métal

[1] Litt. « Aux cent choses », *per wuh*.

[2] Quand tout, sur la terre, est pris et raidi par la gelée. On sacrifie pour que la vie soit rendue aux végétaux qui semblent l'avoir perdue.

[3] Le *tsan* est un petit vase de la forme d'un demi-melon allongé, pourvu d'un manche d'un côté et de l'autre et d'un petit goulot par où le liquide s'échappe. Le *Tcheou-li* l'appelle simplement *tchang*, comme on le voit au texte.

[4] Litt. « qui est la frontière » 邊.

[5] Litt. « La flèche, c'est ce qui sort en pointe ». Elle est ornée de gravures. La cuiller est le milieu qui reçoit le vin. Le bout (littéralement : « le nez ») est le trou, l'ouverture par où le vin coule; c'est une bouche de dragon. Cet instrument était employé par les Fils du

jaune (or). La cuiller est bleue à l'extérieur, rouge à l'intérieur. La bouche a 1 pouce. Sa largeur est de 4 pouces. Elle est ornée d'un cordon de soie.

L'orifice est dans la bouche d'une tête de dragon qui en orne le bout et celle-ci est entourée de nuages[1] qui en forment l'ornement secondaire. Quand on sacrifie au *Tsong-miao*, ou temple ancestral, aux impératrices vénérées, et qu'on y offre le vin, on tient le *tchang-tsán* à la main et l'on s'en sert pour faire les libations, en répandant le vin par les orifices.

Le tchang moyen a 9 pouces de long; le diamètre de la cuiller est de 4; pour tout le reste il est semblable au premier, à cela près que les ornements sont moindres, il y a moins de lignes gravées. Quand le Fils du ciel fait sa tournée d'inspection et qu'il traverse des montagnes ou des fleuves de grandeur moyenne, il immole une victime, la présente en sacrifice et la fait plonger dans l'eau. En ce cas, le

ciel de la dynastie de Tcheou lorsqu'ils faisaient leur inspection de douze ans; alors, en traversant les grandes montagnes et les fleuves et sacrifiant aux esprits, ils offraient un cheval jeune ou le plongeaient dans l'eau (pour sacrifier aux fleuves). En ce cas, le prieur prenait la cuiller du grand *tchang* et la remplissait de vin aromatisé pour faire une libation. Ici Nie-tsong-i remarque que ni le texte du *Tcheou-li*, ni les commentaires, ni les tableaux de Yuen ne disent que ces instruments, le grand, le moyen et l'extrême, ont leurs ornements propres à chacun. Seulement Tcheng dit que le second en a moins que le premier, et le troisième n'en a que la moitié.

[1] Nie-tsong-i conclut ceci d'un raisonnement tiré d'un passage du *Yi-king*, qui porte que les nuages accompagnent le dragon, et le souffle éthéré, le tigre.

*tsong-tcho*[1] tient en main le *tchang* moyen et fait d'abord une libation de vin avec cet instrument.

Tels étaient l'usage et la forme originaires; mais les tableaux de Yuen-shi lui donnent un tout autre extérieur de couleur toute rouge, avec des roseaux tracés dessus, comme une cuiller à sauce pourvue d'un manche à chaque bout; à l'orifice, une tête de chien ou d'*élan*[2]. Le manche porte une queue de jeune oiseau; le tout de 1 pouce avec deux ou trois rubans, etc.

Le tchang extrême a 7 pouces; tout le reste, et l'intérieur rouge, est comme au grand tchang et au moyen; seulement les gravures sont de moitié par rapport à celles du grand. On s'en sert quand le Fils du ciel dans ses expéditions traverse de petites montagnes ou de petits cours d'eau et qu'il immole une victime ou la plonge dans l'eau. En ce cas, le tsong-tcho fait la libation avec le petit tchang.

Les trois tchangs diffèrent donc par la grandeur et le développement des ornementations. Quoique le texte ne le dise pas, on peut se servir d'une crédence ou d'un plat pour les porter; celui-ci doit avoir 6 pouces de largeur.

5. *Fang-hū; hū* carré. Ce vase (d'après le *Kia-t'u*)

[1] Le *tsong-tcho* ou « prieur, invocateur de la famille, du temple ancestral ».

[2] Tout ce passage est assez obscur : « Roseaux » ou « tuyaux », c'est-à-dire, je pense, des crénelures dans le manche, dans le sens de la longueur. « Élan » d'après les dictionnaires : « Animal du genre cerf, très grand » 獐.

contient un *hū* (648/68) ou 10 peks. Son ventre est rond, mais son pied et son ouverture sont carrés. On l'emploie au banquet à boire *Yēn*[1]. Le *Sse-kong* 司宮[2] en pose deux à l'ouest du pilier de l'Est, du côté gauche, et un vase d'eau à droite. (Voir *I-li*, l. *Yēn-li*.) Ces vases sont placés là pour les ministres, les Ta-fous et les Shis. La forme carrée convient aux sujets. Les anciennes figures les représentent ornés de nuages. (Voir planche 6.)

6. *Yuēn-hū* ou « hū rond » 壺圓. Il contient aussi un *hū;* son ventre est carré, sa bouche et son pied sont ronds; il est orné de nuages.

On voit au *Yēn-li* de l'*I-li* que les *Shi* (*Liu-shih*[3]) en posent à l'ouest de la grande porte. En ceci ils diffèrent des ministres, Ta-fous et Shis ordinaires. Il a la même dimension et le même aspect général que le précédent.

7. *Tseú-hū* 壺酒. Vase à liqueur faite[4].

[1] *Yēn* est un banquet donné par le prince à ses officiers et magistrats, où l'on sert principalement à boire. L'*I-li*, livre VI, en donne la description complète. (Voir p. 118 et suiv. de ma traduction.)

[2] Le *sse-kong* est un intendant du palais dont les fonctions ne sont pas bien connues. Le *Tcheou-li* n'en parle pas et les commentateurs de l'*I-li* déclarent n'en rien savoir.

[3] Les Shis, dits *Liu-shih*, sont ceux qui servent dans le palais, mais n'ont pour traitement que la nourriture. D'où leur nom, *shih* « aliment, nourriture ». Les Shis sont au nombre de vingt-six, occupés à divers services et reçoivent des émoluments. Ceux qui n'en ont point de réguliers entrent dans la catégorie des *liu-shih*.

[4] Les anciens Chinois distinguent deux liqueurs principales : celle

Ce vase contient aussi un *hū*. Son ouverture a 1 pied de diamètre; son pied est haut de 2 pouces et large, en diamètre, de 1 pied. Il est verni rouge et porte des ornements peints au milieu.

Il est mentionné au *Tso-tchuen*, comme employé à porter du gruau de riz, clair.

Aujourd'hui son contenu est compté d'après la mesure du grain. Son plus large diamètre est de 1 pied 4 pouces. Carré, il a 1 pied 1 pouce. (Voir planche 7.)

8. *Wēng*. Ce vase (allongé avec un petit goulot) est employé pour servir les hachis d'escargots, etc., conservés avec une abondante sauce de daupe [1]. Il est haut de 1 pied et contient 2 peks. L'orifice a 6 pouces 5/10 de diamètre; le ventre a 9 pouces 5/10, le fond a 6 pouces 5/10. Son corps diminue peu à peu (sur une hauteur) de 6 pouces.

9. *Sū-shao* et *p'u-shao* 疏勺 et 蒲 *id.* (Cuillers, voir planche 4.)

La *sū* est longue de 3 pieds 4 pouces et contient 1 *sheng* [2]. Elle est vernie rouge à l'intérieur et le manche est vermillon; des figures de nuages ornent ce manche.

qui n'était faite que d'une nuit (*li*) et celle dont la fermentation avait été complètement achevée (*tseú*). C'est de la dernière qu'il est ici question.

[1] Les sauces jouent un grand rôle dans les dîners des anciens Chinois; on sert des plats de sauce isolés avec un hachis fin qui en fait une sorte de bouillie.

[2] Le sheng 升 vaut un peu plus de 1 litre.

La cuiller *p'u* est faite comme une tête d'oiseau (renversée[1]). La mesure actuelle lui donne 2 pieds 4 pouces de manche, 8 pouces de long à l'ouverture et 4 de large; les deux bouts en ont 2 pouces et la profondeur est de 1 pouce. Elle sert à transvaser la liqueur (à la prendre au grand vase et à la vider dans les coupes).

10. *Tsio*[2] 爵. Coupe à boire. Elle est faite de bois ciselé, verni rouge au milieu; elle a 1 pied. Elle porte des nuages peints au rouge; une figure d'oiseau en orne le pied. Elle sert à boire les liqueurs aux repas. (Voir planche 9.)

11. *Kū* 觚[3]. Cette coupe a 1 pied carré; elle est vernie d'un rouge parsemé de nuages bleuâtres. C'est un vase moyen comme il convient pour boire. Il contient 1 sheng[4]. Son orifice a 4 pouces de diamètre. Le milieu est profond de 4 pouces 5/10; le fond a 2 pouces 6/10. (Voir planche 9.)

12. *Tchi* 觶. Coupe de 3 shengs[5] dont l'ou-

[1] Cette tête est gravée sur le dessus de la cuiller; on n'en voit proprement que les yeux et le bec. La figure donne une tête d'oiseau, mais le texte désigne un animal courant et non un volatile.

[2] Coupe servant à boire les liqueurs. C'est une sorte de calice dont la poignée est couverte par un oiseau de métal.

[3] Coupe ressemblant à une tasse à café, mince et à anse.

[4] D'autres lui attribuent 2 shengs ou litres. Les mesures indiquées dans le texte ne permettent pas même de lui donner la valeur de 1 litre.

[5] A peu près la même forme que la précédente, mais sans anse.

verture a 5 pouces de diamètre; le milieu est profond de 4 pouces et une fraction, le fond est large de 3 pouces en diamètre. Elle sert aux repas et aux cérémonies du temple ou funèbres, à certains moments que l'on peut voir indiqués à l'*I-li.* (Voir planche 10.)

13. 角 *Kioh*[1]. Autre coupe de 4 shengs[2]. La forme est la même que celle de la suivante. Elle contient 4 shengs. Son ouverture a 6 pouces de diamètre; son milieu, 5 pouces 4/10 de profondeur; le fond, 3 pouces de diamètre. Le livre XIV de l'*I-li* (grand sacrifice) dit que le président de la cérémonie présente le vin au représentant du défunt dans une coupe de cette espèce et ne peut se servir d'une coupe *tsio*, parce que c'est un Ta-fou inférieur dont il est question.

Cette coupe et la suivante ont la même forme que la *tchi* n° 12; mais elles ont une anse.

14. *Sán* 散. Grande coupe de 5 shengs[3] ayant 6 pouces à l'orifice, 5 pouces 1/10 de profondeur au milieu et 4 de diamètre au fond.

15. *Kvāng* 觥. Coupe (longue et étroite, un peu courbée) en forme de corne de rhinocéros, de cou-

[1] Même forme avec anse. Ces différentes espèces de coupes servent dans les cérémonies et fêtes, chacune selon qu'il est dit dans le *Rituel*, comme on peut le voir à l'*I-li*, en différents chapitres.

[2] D'après les commentaires de l'*I-li*.

[3] Celle-ci sert surtout à apporter le vin commun. — Toutes trois sont ornées de nuages.

leur bleu noirâtre. Elle était faite primitivement d'une corne de rhinocéros même, comme on le voit au Shih-king, *Tcheou-nān*. Des commentateurs l'expliquent encore de cette facon (*K'ong-sou*, etc.). D'autres disent qu'elle est faite de bois en forme de corne (*Siang-sse-shvo*). Il y a également divergence quant à la contenance. D'après le *Kiu-t'u*, elle serait de 7 shengs; mais le commentaire (*Sou*) ne lui en attribue que 5.

Entre ces diverses espèces de coupes, il y a, outre la différence extérieure, cette autre distinction à faire que la *kvāng* tout comme la *tsio*, la *tchi*, la *kioh* et la *kū*, dans les sacrifices du temple ancestral, n'appartiennent qu'aux grands; les petits ne servent le vin que dans le vase *san*. Les supérieurs lèvent la *tchi;* les inférieurs, la *kioh*. Au grand sacrifice on emploie 2 *kū*, 2 *tsio*, 4 *tchi*, 1 *kioh*, 1 *san*. Il n'y est point parlé de *kvāng*. Celle-ci n'a donc point de place régulière parmi les cinq espèces de coupes.

16. *Fāng* 豐 [1]. Support de coupe composé d'un plateau porté par un homme agenouillé sur le pied du vase. On l'emploie au concours de tir, pour

[1] Le *fang* n'est point un verre, mais le pied, le support d'une coupe. Il s'emploie dans les parties de tir organisées par le souverain ou quelque prince feudataire, pour éprouver l'adresse, et en même temps pour comparer les talents, les vertus de ses fonctionnaires ou de ceux qui aspirent à l'être. Cette épreuve était considérée en Chine comme de la plus haute importance pour juger et choisir les hommes, pour les élever en grade ou les faire descendre.

poser la coupe du châtiment (celle que doivent boire les vaincus [1]). Les dimensions sont bien celles de la console ordinaire.

17. Plateaux-crédences. 棜 et 禁 *yü* et *kin*. Le *yü* sert à porter la victime, que l'on met dessus, la tête tournée vers l'est. Il est carré et a tout autour un haut bord, mais point de pied. La viande qu'on y met est séchée. Sa dimension est de 4 pieds sur 2 et 4 pouces; le bord a 5 pouces de haut; il est orné de peintures représentant des nuages, des fleurs rouges de Lathyrus(?) et autres. Il est porté sur deux bois comme ceux d'une civière.

Un autre *yü* a 7 pieds sur 2 et 4 pouces avec un bord haut de 1 pouce 1/2 et les mêmes ornements que le premier. Il sert à porter les différents plats aux banquets et sacrifices. (Voir planche 11.)

Le *kin* a 4 pieds sur 2 pouces 4/10. Il est porté sur un bois haut de 3 pouces qui le supporte tout autour. Il est orné comme le *yü;* le pied est gravé en forme de rideau plié. Le plateau est verni en rouge parsemé de nuages bleus.

Le *yü* est le plateau des Ta-fous ou « grands officiers » et le *kin* celui des *Shis* ou « officiers, magistrats inférieurs ». Le premier est aussi appelé un *kin* *écourté* parce qu'il n'a pas de pied.

[1] En Chine ce n'est pas le vainqueur qui boit le vin, mais le vaincu. La coupe, il est vrai, est de si grande dimension qu'il n'est pas agréable de la vider d'un coup. On trouverait un usage analogue dans la *Coupe de saint Hubert* de nos anciens chasseurs.

18. *Hū* 斛. Le *hū* est un vase servant à mesurer les grains et autres choses semblables. Ce genre de mesure est basé sur l'étendue occupée par un grain de millet. 1,200 *grains* font 1 *yó;* 10 *yó* font 1 *hō;* 10 *hō* font 1 *sheng;* 10 *shengs* font 1 *kió* et 10 *kió* font 1 *hū*. Le *hū* est profond de 1 pied 2/10. Il est carré à l'intérieur et rond à l'extérieur; aux deux côtés il y a une petite anse. Le creux du pied est de la contenance de 1 pek[1]. Sa forme est celle d'une coupe *tsio*[2].

19. *Fù* 釜. Autre vase de mesure, de même forme que le précédent. Il contient 6 peks et 4 shengs. D'après *Yèn-tze*, il y a quatre vases de mesure: le *teou*[3], le *k'ū* 區, le *fū* et le *tchong* 鍾. Le *teou* vaut 4 shengs; le *k'ū*, 4 teous; le *fū*, 4 *k'ū*, et le *tchong*, 10 *fū*. Le *fū* est fait d'or et d'étain pour 1 cinquième. Il est équivalent au chaudron (*ting*) dit *tchong*.

20. *Ting* 鼎. Vases-trépieds employés pour servir les viandes aux repas et sacrifices. Leur forme varie quelque peu selon qu'ils sont destinés à contenir la viande de bœuf, de mouton ou de porc.

Le *ting* à bœuf contient 1 *hū* (n° 18). Ceux de l'empereur sont d'or, ceux des princes sont d'argent.

[1] Passage obscur. Litt. «Son haut fait 1 *hū;* son bas, 1 pek». Le commentaire explique ceci par ces mots : «Si l'on retourne le *hū*, son fond contient 1 pek».

[2] Voir 10.

[3] Voir plus loin.

Le contenu est fixé d'après la mesure à grains. L'ouverture, le fond et la profondeur ont tous trois 1 pied et 3 pouces. Sur chacun des trois pieds est une tête de bœuf. Les deux autres ont une tête de mouton ou de porc selon leur destination [1].

Le *ting* à mouton contient 5 *hū*. Ceux des Ta-fous sont faits de cuivre et sans ornement. Comme ils ne sacrifient point de bœuf, ils n'ont que ce *ting* et le suivant. L'ouverture et le fond ont 1 pied [2] de diamètre; la profondeur est de 1 pied 1 pouce.

Le *ting* à porc n'a que 3 *hū*. Son ouverture et son fond ont 8 pouces de diamètre; sa profondeur est de 9 pouces.

Les Shis le font de fer et sans ornement.

Tout le monde n'est pas d'accord quant à la contenance des *tings*.

Il en est qui disent que tous trois sont de 1 *hū* seulement.

Les bois servant à porter les tings sont de dimensions différentes. Ils ont 3 pouces, 2 demi-pouces ou 2 pouces, selon le *ting*.

Leurs extrémités sont vernies en rouge sur une longueur de 3 pouces [3].

Chaque *ting* a un couvercle fait de joncs, d'herbes

[1] Les *tings* servent à apporter dans la salle du repas les quantités entières de viande que l'on veut servir aux convives. De là on la porte et on la met par portions sur chacun des plats.

[2] Selon la mesure à grain. (Voir plus haut.)

[3] Pour l'empereur, ils sont en pierre précieuse; pour les princes, en or.

jointes et tressées ou cousues selon qu'ils sont longs ou courts.

La figure 20 donne la représentation d'un *ting;* il faut en retrancher les deux oreilles de côté qui appartiennent au vase suivant.

21. *Hing* 鉶. (Vase destiné à contenir les bouillons et sauces. Sa forme est à peu près celle des *tings;* il est un peu plus mince et plus haut; il a aussi trois pieds et deux oreilles placés perpendiculairement, mais de plus un couvercle de forme conique.) Ce vase contient 1 sheng; son ouverture a 6 pouces de diamètre ainsi que le fond. Les trois pieds sont hauts de 1 pouce[1]. Ceux des *Shis* sont de fer; ceux des Ta-fous, d'étain; ceux des princes sont ornés d'argent, et ceux de l'empereur le sont d'or; ces deux dernières espèces avec ornement.

Ce vase sert au sacrifice quand on immole une victime. On pose les *hings* à la suite des *tings*, et on les remplit de sauces épicées et aromatisées.

Aujourd'hui on en fait en bois.

Chaque *ting* a sa cuiller faite de bois; elle est longue de 1 pied et la partie creuse est large de 3 pouces. Le manche est recourbé et long de 6 pouces.

L'intérieur et le bout du manche sont vernis en rouge. La cuiller est faite en corne. On s'en sert pour sacrifier le vin que l'on présente dans cette

[1] De 2, selon le *Kiu-t'u.*

cuiller, comme aussi au petit sacrifice pour offrir la sauce de porc (et dans d'autres occasions encore qu'il serait trop long d'énumérer). [Pour la forme, voir n° 20.]

22. *Sieù* 洗. Vase à eau pour se laver [1]. Ce vase est haut de 3 pieds; son orifice a 1 pouce et demi de diamètre; le fond a 3 pieds de diamètre; le corps se renfle un peu vers le milieu.

Il est fait des mêmes matières que le vase précédent. Ce vase est destiné à contenir l'eau dont on se sert soit pour se laver les mains, soit pour rincer les coupes. On fait l'un et l'autre en toute cérémonie comme on peut le voir aux différents livres de l'*I-li*. On le pose en un endroit déterminé au bas de la grande salle où se font les cérémonies. Ce vase est orné conformément à ce principe admis sous les Tcheous, d'après Tcheng : que les ornements des vases doivent correspondre au contenu. Celui-ci servant à l'eau doit avoir des ornements d'argent, des représentations d'onde, de poissons, etc.

La forme de cette urne est celle du n° 23, mais beaucoup plus massive et sans angles.

23. *Lüi-sieù* 罍 *id.* Vase à eau. Appelé aussi « jarre pour se laver » *Sieù-hū*. Il contient 1 *hū;* son orifice a 1 pied de diamètre; son goulot est haut de 5 pouces; les côtés le dépassent de 1 pouce; le corps

[1] Ce vase a la forme d'une grande bouteille champenoise dont le goulot aurait été coupé à 1 pouce environ de hauteur.

s'amincit vers le bas. Il est verni en rouge au milieu. Les Shis supérieurs y ajoutent des nuages bleuâtres.

La partie la plus large du corps a 1 pied 4 pouces; le fond n'a que 1 pied. Le pied du vase a 3 pouces de haut. Il s'élargit vers le bas et là il a 1 pied 2/10 de diamètre. La hauteur totale est de 2 pieds 3 pouces. Selon l'*I-li*, tous, grands et petits, ont des *sieù-lūi* en or; la différence des rangs ne marque pas la grandeur.

Ce vase s'emploie dans les principales cérémonies concurremment avec le précédent; il sert principalement à contenir l'eau chaude[1]. (Planche 13.)

Les vases à eau sont accompagnés de cuillers (*sieù-shaō*) qui servent à transvaser le liquide. Leur ouverture supérieure a 6 pouces de diamètre; la partie arquée en a 3 au milieu et dans la longueur. Le manche a 2 pieds 4 pouces. Le milieu de la cuiller est verni en rouge; le bout du manche l'est aussi en vermillon. Le dessous de la cuiller et le manche ont quelques ornements gravés.

24. Bassin *kvān-pān* 盥盤[2] et aiguière *ī* 匜. Le bassin s'emploie en y versant de l'eau de l'aiguière pour s'y laver les mains; le *pān* est le vase dans lequel on recueille l'eau pour cet usage. L'ouverture du bassin a 2 pieds 1 pouce de diamètre; il contient

[1] Ceci n'est pas dit expressément, mais résulte des termes du commentaire.

[2] Litt. « Vase pour se laver les mains ». (Voir planches 14-15.)

2 peks; l'intérieur en est verni en rouge; le fond a 8 pouces; sa profondeur est de 2 pouces et sa largeur, tout en bas, de 1 pied.

L'aiguière sert à vider l'eau dans le bassin pour le lavage. Les personnages élevés, le prince, le représentant d'un mort aux cérémonies funèbres ne peuvent se servir du *sieù;* on apprête pour eux un bassin avec une aiguière.

Il en est encore ainsi de l'empereur, de l'impératrice et du prince héritier.

D'après Yuen-shi, l'aiguière contient 1 pek; elle a, sur le côté, un goulot long de 6 pouces. Celle des princes est ornée d'ivoire, celle de l'empereur l'est d'or; l'une et l'autre portent des nuages de couleur rouge. Son orifice a 8 pouces de long sur 1 de diamètre et son fond 6 de diamètre; elle est haute de 4 pouces 5/10 et sa grosseur diminue vers le bas.

25. *Kvèi* et *fù*[1]. Vases dont on se sert généralement en même temps et qui diffèrent principalement par des formes opposées; le premier est rond à l'extérieur et carré à l'intérieur. Le *fù* est tout le contraire. Ils ont l'un et l'autre un couvercle : le premier en forme de dôme et le second, plat; tous deux portent une tortue. (Ils sont qualifiés de « corbeilles » dans les dictionnaires, mais le *Li* dit clairement qu'ils sont faits par les potiers *fang jîn wei*

[1] Ce vase sert à mettre le millet rôti que l'on présente au sacrifice et au repas.

*kvèi*, ce qui doit comprendre les *fù* également.) Les *kvèi* servent à mettre le millet des diverses espèces.

Le *fù* est réservé au riz et au millet à barbes.

Le *kvèi* contient 2 peks et 1 sheng. Il est haut de 1 pied et épais d'un demi-pouce.

L'ouverture a 5 pieds 2/10 de diamètre; la profondeur est de 7 pieds 2/10; le fond est comme l'ouverture. L'épaisseur est de 8/10 de pouce; le bas du pied a 6 pouces de diamètre.

Le *fù* est carré à l'extérieur et rond à l'intérieur. Le pied est haut de 2 pouces. Il est verni en rouge.

Quand on sacrifie aux esprits du ciel et de la terre, on emploie des vases en terre cuite; de même au grand sacrifice du faubourg pour représenter la nature du ciel et de la terre. Au temple ancestral, on se sert de vases de bois.

Le *fù* a 6 pouces de diamètre à son ouverture, 5 et 2/10 au fond et 6 aussi au rond du pied; sa profondeur est de 7 pouces 2/10. Il est épais de 8/10 de pouce et le pied de 5/10.

26. *Tŭi* 敦. Vase en forme de coupe à pied très bas et corps allongé, avec couvercle en dôme portant une tortue. Le *tŭi* contient 1 pek et 2 shengs; il est verni rouge au milieu. Le bord est orné d'argent chez les Ta-fous[1].

Le *tŭi* ressemble au *tchi* (n° 12); il a en plus un couvercle rond surmonté d'une tortue.

[1] Ou bien : « Chez les Ta-fous moyens ».

27. *Teou* 豆[1]. Vase à haut pied et couvercle, ressemblant à un verre dont la coupe serait très plate. Le *teou* a 1 pied 2 pouces de hauteur; il est verni en rouge. Les Ta-fous moyens et magistrats supérieurs y font peindre des nuages rouges. Les princes y font mettre des ornements d'ivoire et le Fils du ciel, du jade à l'orifice et au pied. Le *Kao-kong-ki* dit qu'ils sont faits par les potiers; mais le *Li-ki* porte qu'ils sont en bois. Ils contiennent 4 shengs; leur orifice, qui est rond, a 1 pied 2 pouces de diamètre. Le *teou* est employé pour servir les mets frais et contenant du liquide; les aliments secs se servent dans des corbeilles en forme de *teous* ou dans des *teou* de bambou, etc.

28. *Teng* 豋[2]. Vase de terre destiné à servir les jus et sauces, d'une forme semblable à celle des *teous*. Il contient 1 pek et 2 shengs; son orifice a 1 pied 2 pouces.

L'ouverture du pied a 1 pied 8 pouces; il est haut de 8 pieds 4 pouces; son couvercle ressemble à celui des *teous*. D'après l'*Erh-ya*, les *teous* sont de bois et les corbeilles *teou*, de bambou; les *teous* de terre s'appellent *teng*.

29. *Tsu* 俎. Plats en forme de petites tables à quatre pieds et sans autre ornement que le verni.

[1] Vase servant au repas; on y met les différents mets comme sur nos plats. (Voir planche 17.)

[2] Lire 登.

La tablette est longue de 2 pieds 4 pouces et large de 1 pied 2 pouces. Le *tsu* est haut de 1 pied. Vernis en rouge au bord et au milieu, ils ont deux larges carrés noirs au deux centres.

Les *tsus* des quatre premières dynasties sont restés les mêmes à de très légères différences près. (Voir planche 18.)

Il y a quatre espèces de *tsu* que l'on appelle des noms spéciaux de *kvān-tsu*, *kuē-tsu*, *keù* et *fang-tsu*, qui n'ont entre eux que des différences insignifiantes : le *kuē-tsu* a de chaque côté une barre de bois entre les deux pieds, ce que n'a point le *kvān-tsu*. Les deux derniers ont les pieds inclinés à droite et à gauche. Le *keù* a une barre entre les pieds comme le *kuē-tsu;* c'est le *tsu* des Yin. Le *fang-tsu* (du *fang*, des appartements intérieurs) est celui des Tcheous.

La barre de bois est en dessous des pieds. D'après le commentaire de Tcheng, *fang* serait synonyme de *fū* « bout du pied » et désignerait la barre de bois. Le verni est autrement distribué. Il n'y a qu'un rectangle au milieu qui soit peint.

30. *I* 彝 ou coupe à libation, en forme de tasse sans oreille, contenant 3 peks. Celle-ci porte le nom particulier de *coupe au coq* (*Kī-ī*) parce qu'elle porte un coq peint de chaque côté. Elle est haute de 2 pieds, large de 9 pouces à son ouverture et de 7 au fond.

Elle ressemble assez bien au *tchi* n° 12.

Les autres, plus ornées, de forme plus artistique, portent le nom et la représentation de deux faisans, de deux phénix, de palmes[1], d'yeux jaunes[2], de deux tigres ou de deux singes. Les cinq dernières sont terminées au-dessus par une sorte de petite tasse posée sur l'urne. (Voir planche 19.)

Ces vases servent aux libations dans les différents sacrifices des saisons ou intermédiaires; les deux moyens (palmes et yeux jaunes), en automne et en hiver. Les vases aux singes servent aux officiers de l'empereur. Les deux derniers aux sacrifices intermédiaires[3].

31. *Hién-tsun* et *Siang-tsun*. Vases à offrande et vases à figures[4]. Ces vases servent aux libations et offrandes aux sacrifices du printemps et de l'été; les premières à l'offrande du matin, de l'aurore; les deux autres à celle du jour. Ils ont la forme des autres *tsun*.

32. Puis quatre autres encore, les *tsun : tchan, hū, tai* et *shan* ou *tsun* brillant, *tsun* en jarre, grand et à la montagne. Le premier est de la forme d'une grande marmite, le second d'une urne avec goulot

[1] Ou de plantes à grain.

[2] Celui-ci est appelé simplement *jaune*.

[3] D'après Biot ce seraient des vases simplement peints. Niè-tong-i les représente portant une figure de bœuf ou de phénix, selon qu'on suit le commentaire de Yuen ou celui de Tcheng.

[4] Ou vase à éléphant, selon Yuen.

s'élargissant en haut, le quatrième semblable au second, mais avec un goulot moins haut, le troisième plus trapu, plus large à l'ouverture sans pied ni goulot, mais se rétrécissant au-dessus (planche 20). Le *tsun* à la montagne porte la représentation d'une montagne d'où s'élèvent des nuages.

Tous les *tsun* servent avec les *I* aux divers sacrifices dans l'ordre qui a été indiqué plus haut. On en sert deux de chaque espèce : l'un plein d'eau pure, l'autre de liqueur bien fermentée. Leur contenance à tous est de 5 shengs[1].

(Ces deux derniers articles ne sont qu'un résumé du texte de Nie-tsong-i. L'auteur entre ici dans des discussions et des détails aussi fastidieux qu'inutiles et dont nous ne pouvons fatiguer nos lecteurs.)

## II. — Jeu du vase à flèches.

33. Il nous reste à parler d'un dernier genre de vase qui sert, non plus aux sacrifices ou aux repas, mais au jeu et auquel pour cette raison le *San-li-t'u* donne une place spéciale (*Kiuen* V, *initio*). Ce vase porte le nom commun de *hū*. Le jeu consiste à lancer des flèches dans son ouverture. (Voir planche 21, vase et flèche.)

Le *hū* de jeu, 壺, est expliqué dans les dictionnaires modernes comme muni de trois trous dans

[1] Comparez *Tcheou-li*, l. XX, sect. 3, *Sse-tsun-i*.

lesquels on doit lancer successivement trois flèches. Dans le *San-li-t'u*, c'est un vase ordinaire à gros ventre en dessous, surmonté d'un long goulot qui va en s'élargissant de manière à former un pavillon de trompette, à rebord. « Le col, dit Nie-tsong-i, est long de 7 pouces; le ventre est haut de 5. L'ouverture a 2 demi-pouces de diamètre; sa contenance est de 1 pek et 5 shengs. »

L'intérieur du vase est rempli de petites fèves, afin que les flèches ne rebondissent pas et n'en sortent pas. Les joueurs se mettent sur une natte, à la distance de deux flèches et demie du vase. Les flèches sont faites de bois de mûrier ou de dattier auquel on laisse l'écorce pour le rendre plus solide et plus pesant.

Les flèches sont plus ou moins longues, selon qu'on joue dans l'appartement intérieur du fond de la maison (*shih*), ou dans la grande salle d'audience (*tang*), ou dans la cour. Elles ont ainsi 2 pieds, 2 pieds 8 pouces ou 3 pieds 6 pouces de long sur 4 pouces de large à la poignée; le reste est effilé et terminé par un renflement qui finit en pointe.

Les joueurs se tiennent debout pour lancer leurs flèches; chacun en a quatre et l'on répète le jeu deux fois; après quoi l'on compte les flèches entrées dans le vase. Le vaincu est *condamné* à boire une coupe de vin. Il fléchit d'abord un genou, lève la coupe des deux mains et dit : « Je prends ce que vous me donnez (à boire). » Et le vainqueur, s'age-

nouillant également, répond : « Je vous prie respectueusement de boire, de vous restaurer[1]. »

Pour cela on apporte le *fang* dont il a été question plus haut; on met dessus la coupe *tsun* du châtiment. Après que les vaincus, s'ils sont plusieurs, ont tous bu, on examine le nombre de coups heureux de chaque vainqueur[2] et l'on félicite celui qui en a obtenu le plus[3].

## III. — L'AUTEL DIT *FANG-MING*.

Cet autel est élevé en plein champ en dehors des portes de la capitale, quand un ambassadeur, un envoyé part pour aller exécuter une mission de son prince auprès d'un autre. Son nom signifie « le brillant, le spirituel carré ». On l'élève et l'on y sacrifie pour honorer les esprits et s'assurer leur protection pendant le voyage.

Cet autel est en bois et carré[4]. Les six faces sont peintes de couleurs différentes : à l'est, le bleu; au sud, le rouge; à l'ouest, le blanc; au nord, le noir; par-dessus, le gris foncé, et au-dessous, le jaune.

[1] Litt. « Respectueuse restauration ».

[2] On compte les coups au moyen de bois-compteurs en nombre égal à celui des flèches : pour chaque coup heureux on pose ce qu'on appelle un *cheval, ma*. C'est un simple bois régulièrement taillé et long de 1 pied 2 pouces.

[3] Le *Li-ki* a un chapitre consacré à ce jeu. (Voir *Li-ki, t'eu-hu* 37 et commentaires.)

[4] C'est-à-dire qu'il forme un cube à surfaces carrées. Il a 4 pieds de tous côtés.

De chacun des six côtés on met une pièce de jade [1]. Les couleurs représentent les esprits des six régions [2]; les jades sont mis là pour faire honneur aux esprits.

Quand le *fang-ming* est prêt, on élève un monticule à 300 pas de la porte de l'Ouest; ce monticule doit avoir 12 sins (*sīn* R. 41.9) de long sur une hauteur de 4 pieds. On y pose le *fang-ming*. On fait aussi tout autour un fossé de 300 pas en carré; on bat et on aplatit parfaitement la terre du monticule.

Cet autel est encore employé en d'autres circonstances : aux réunions des princes vassaux, quand le Fils du ciel part au printemps et conduit les princes saluer le soleil au faubourg de l'Est; en été, quand on honore (*li*) le soleil au faubourg du Sud; au printemps, quand on honore les montagnes, les rivières, les collines, au faubourg de l'Ouest; en hiver, quand on honore la lune au faubourg du Nord, ainsi que les quatre cours d'eau qui arrosent l'empire [3].

Le monticule a 12 sins [4] de côté; mais il forme trois marches successives au-dessus desquelles il y a un vaste espace comme un *tang*, avec l'autel au milieu. Chaque degré a 24 pieds, ce qui en fait 72, et le *tang* en a tout autant; ce qui complète les 96 pieds.

[1] Une de ces pièces qui servaient aux envoyés comme lettres de créance.

[2] Ou plutôt elles figurent les régions. Ainsi le rouge représente le midi, côté du soleil brûlant; le bas représente la terre qu'il touche et qui est censée jaune, etc.

[3] Le Hoang-ho, le Tche-kiang, le Hoei et le Tsi (au Shan-tong).

[4] Le *sin* fait 8 pieds; en tout 96 pieds carrés.



IMPRIMERIE NATIONALE.

La hauteur de chaque marche est de 1 pied, celle du *tang* également; ce qui fait les 4 pieds d'élévation indiqués plus haut.

Quand les princes s'y rendent avec le Fils du ciel, ils se trouvent sur les marches, déposent leur insigne[1] et descendent, s'inclinent, remontent et s'inclinent encore, témoignant ainsi de leurs devoirs de sujets. Les Kongs alors déposent leur insigne sur la marche d'en haut, descendent et s'inclinent sur la marche du milieu. Les Heous et les Pe en font autant sur la marche suivante; les Tze et les Nan déposent l'insigne sur la marche inférieure et vont sur le sol, s'incliner. Quand ils se sont inclinés une première fois, le souverain leur envoie dire de ne plus le faire; alors ils remontent et achèvent leurs révérences au lieu où ils ont laissé leurs insignes.

## IV. — Costume des jeunes gens avant l'âge viril.

L'arrivée du jeune homme à l'âge viril est célébrée en Chine par une cérémonie, l'imposition du bonnet, qui correspond à la prise de la toge virile chez les Romains. Cela a lieu à vingt ans. Jusqu'à cet âge il est compté comme un enfant, comme un homme incomplet; il ne fait encore partie que de la famille.

Arrivé à sa vingtième année, il est censé devenu

[1] Le morceau de jade de diverses formes qu'ils tiennent en main comme marque de leur dignité.

homme fait et parfait, il entre dans la communauté publique. Cette entrée est solennisée par l'imposition du bonnet qu'il devra porter toute sa vie en signe de sa virilité. On l'impose avec solennité pour faire impression sur le jeune homme et le déterminer à vivre sagement et vertueusement comme on l'y exhorte par les paroles liturgiques. Dès lors, les habillements qu'il porte doivent être d'un aspect grave et sévère. Mais, avant cela, sa coiffure, ses vêtements sont plus ornés et ressemblent plus à ceux des filles. Voici ce qu'en dit notre livre :

« Le *t'ong-tze*[1] (ou jeune homme en dessous de vingt ans) porte un habillement de soie et orné de diverses façons, de diverses couleurs. » Ainsi le porte l'*I-li* (chapitre *De la prise du bonnet*[2]). Le *Yu-tze* ajoute : « Le jeune homme a un habit noirâtre[3] avec un collet, un bord brodé et une ceinture brochée aux bouts richement ornés. De ses cheveux il fait des nattes qu'il enlace de rubans de soie rouge[4]; il y passe une épingle à tête ornementée. »

D'après le *Kū-su*, il ne porte ni pantalon de soie ni vêtement de peaux, mais une robe de soie noire, avec collet, parements et bord de soie brodée; une grande ceinture de soie brochée, attachée par des cordons de soie qui pendent aussi bas qu'elle, c'est-

[1] 童子.

[2] Livre I, *Shi-hvan-li.* (Voir p. 2 et suiv. de ma traduction.)

[3] Le noir est une couleur de fête et d'ornementation, en Chine, l'opposé de deuil.

[4] Elles forment des ondulations autour du front et sur les côtés.

à-dire à quelques pouces du bas de la robe. Par ces ornements de soie et de fleurs, le jeune homme témoigne qu'en devenant homme, il acquerra une vertu brillante; la soie et les broderies annoncent que la nature et les manifestations seront bonnes chez lui comme l'étoffe, et ses ornements sont de même essence.

Le jeune homme, avant sa virilité, porte des chaussures noires sans cordon, mais avec des ornements de soie rouge.

Il est à remarquer que le *Shi-king* parle déjà des cheveux tressés des jeunes gens, cheveux formés en nattes : « Bien jeune! bien tendre! est le jeune homme avec ses cheveux en corne; on n'a pas attendu longtemps et subitement il porte le bonnet[1]. »

Le jeune homme était alors exactement coiffé comme la jeune fille; les mêmes termes sont employés en parlant de celle-ci au livre I, v, 4-6.

La figure du *San-li-t'u* (III, f° 1, v°) lui donne en outre deux doubles rubans de fil de soie, s'élevant au-dessus de la tête. Le costume y est à peu près identique à ceux des femmes donnés aux folios précédents. Il est toutefois à remarquer que les femmes cachent leurs mains sous leurs larges manches qui se rejoignent, tandis que le jeune homme les laisse voir, croisées entre les manches, un peu écartées.

[1] Livre I, sect. 3, ode 7, 3. « Jeune oh! tendre oh! le rejeton aux cheveux en cornes! Pas attendu de le voir oh! Voilà subitement, bonnet. Oh! »

Le *Li-ki*[1] dit aussi quelques mots du costume des jeunes gens, mais son auteur se place à un autre point de vue : « Un fils, y est-il dit, aussi longtemps que son père et sa mère vivent, ne porte point de bord blanc, ni à son bonnet, ni à ses vêtements. » La raison donnée par les commentaires est que le blanc est une couleur de deuil et qu'un fils, tant qu'il a le bonheur de posséder ses parents en vie, ne doit rien porter sur soi qui soit un signe de tristesse.

« Un orphelin, y est-il dit encore[2], qui tient la place de ses parents dans la maison, c'est-à-dire qui devient après eux le chef de la famille[3], ne peut porter à ces mêmes habillements un bord de couleur différente, de couleurs variées. Alors même que le deuil est fini, ajoutent les commentaires, il n'en est pas moins obligé à suivre cette prescription. Parce que ces bords à l'aspect varié indiquent des sentiments de joie qu'un orphelin ne peut plus avoir lorsqu'il tient la place de ses père et mère. Il doit être affligé d'occuper cette place, puisque cela rappelle continuellement la mort des auteurs de ses jours, et il doit témoigner constamment de cette affliction. »

[1] Livre I, *Kiu-li*, sect. 2, § 15.

[2] *Ibid.*, § 16, *Siao-hio*, p. 133 de ma traduction.

[3] Litt. « Qui siège, qui a pouvoir dans l'appartement intérieur appelé *shih* 室 ». Il ne s'agit donc que de l'aîné.

## V. — Les bannières[1].

La distribution des bannières a toujours été considérée comme une chose de la plus haute importance dans la Chine féodale, c'est-à-dire après que les souverains de la dynastie Tcheou eurent divisé l'empire en principautés vassales qu'ils avaient peine à contenir sous leur dépendance. Au *Shu-king* il n'est question que de la bannière du souverain, du roi Wu, qui la tient en main, dans son char de guerre. Elle était formée de plusieurs queues de cheval réunies, pendant à un bâton, dont la partie supérieure était recourbée. Le caractère qui la désigne contient le signe *mao* qui signifie « poil ».

Par contre, au *Shi-king* qui met en scène les princes vassaux, il est parlé de différentes enseignes qui se distinguent par l'espèce d'animal qui est représenté sur la toile de la bannière ou par la nature du composant.

Nous y voyons la *mao*, servant aux grands officiers d'une principauté; la *yu*, ornée de figures de faucons, portée par les ministres d'État; la *tsing*, formée de plumes de différentes couleurs à deux ou trois rangs sur la largeur et formant un long pendant; la *tchao*, portant des tortues et des serpents ou des dra-

[1] Les trois dernières figures représentent les trois espèces : bannières, flammes et étendards en plumes (sans la hampe).

gons. La *tsing* apparaît au *Shi* (I, livre IV, 9-1-2) comme portée par les mêmes officiers que ceux qui tiennent la *mao*. La *tchao*, avec ses dragons, ses serpents et ses tortues, semble être la bannière royale au *Shi* (II, livre I, 8-3), bannière portée par les chefs de l'armée, comme représentants du roi [1].

Plus tard le nombre des bannières s'est encore accru. Le *San-li-t'u* donne la représentation de neuf espèces différentes qui ont toutes le même genre de hampe, c'est-à-dire un long bois orné diversement et surmonté d'une sorte de cou d'animal courbé en avant et terminé par une tête de dragon dont les dents tiennent un ruban soutenant la bannière proprement dite. Lorsque celle-ci consiste en une large toile, elle est en outre attachée tout le long de la hampe, et la partie qui y touche forme une bande verticale placée à angle droit par rapport au reste.

Ceci nous indique déjà les deux genres principaux d'étendards, les uns composés d'une toile haute et large, les autres de plusieurs rangs de plumes ou d'une flamme longue et étroite, d'un mince pennon. (Voir planche 22.)

1. Le premier est le *tai-tchang*. L'étendard royal a douze bandes horizontales portant chacune un dragon rampant, tournés successivement en sens inverse, l'un montant, l'autre descendant; ayant la

[1] Voir encore *Shi-king*, I, 4-9-2; II, 1, 8, 2 et 3; II, 3-5-7: *id.*, 4-6-4; III, 3-3-2 et 8-1; IV, 3-4-4, etc.

tête les uns en haut, les autres en bas. La bannière est faite de soie rouge.

Le dessus (la bande transversale touchant au bois) porte l'image du soleil en haut, celle de la lune en bas et un dragon entre les deux.

Le disque du soleil contient la figure d'un oiseau et celle de la lune, un animal semblable à un lièvre, semble-t-il. La tête de dragon est en or (ou dorée) et tient en gueule les rubans qui soutiennent la bannière de soie. Un collier de longs poils termine le cou ou partie arquée et flotte sur le bois.

Les dragons tracés sur la soie le sont au moyen de larges lignes noires qui représentent tout le corps; on dirait de maigres lézards à tête d'une forme bizarre.

La hampe est ornée de doubles cercles peints verticalement et de ronds qui les séparent à de grandes distances. Les neuf bandes de soie représentent la constellation *ta-ho* « le grand feu », composée de neuf étoiles (le Scorpion).

Le *tai-tchang* est le drapeau du souverain qu'il plante dans son char de parade, le *yu-lou* ou « char de jade ».

2. La bannière *kī* 旂. Ce deuxième étendard est semblable au premier, mais le battant n'a que neuf bandes au lieu de douze, et la bande supérieure est sans image des astres.

C'est la bannière que déploient tous les princes feudataires. Toutefois les Kongs seuls ont neuf ban-

des pour représenter les neuf grands corps célestes; les Heous et les Pe n'en ont que sept; les Tze et les Nan, seulement cinq. Le grand peut ce que peut le petit; mais le petit ne peut usurper ce qui appartient au grand seul. La bannière des princes flotte jusqu'au niveau du bois d'appui du char [1]. Celle des Ta-fous atteint le coffre du char [2] et l'étendard des Shis descend jusqu'aux épaules [3].

3. Bannière *yü* 旟 [4]. Cette bannière est divisée en sept bandes dont chacune porte deux faucons volants placés aux deux bouts et se regardant. « C'est la bannière aux oiseaux, dit le *Tcheou-li* [5], aux sept bandes représentant la constellation dite *chun-hó* [6]. Son nom lui vient de ce qu'elle figure, *yü* signifiant « réunion d'oiseaux sur un même arbre ». Elle représente aussi cette constellation parce que celle-ci a sept étoiles comme l'étendard a sept bandes horizon-

[1] Le char étant ouvert par devant, on y clouait une barre transversale à laquelle on pût se tenir. Elle servait aussi à s'appuyer quand on devait s'incliner profondément pour saluer un personnage respectable.

[2] Les drapeaux diminuant de grandeur, leur extrémité inférieure est de plus en plus élevée. La barre d'appui était clouée plus bas que le haut du coffre.

[3] Le coffre du char était moins élevé que les épaules des officiers assis dedans.

[4] D'après W. Williams, cette bannière serait triangulaire; mais la *San-li-t'u* nous la représente carrée.

[5] Voir livre XL, art. *Tcheou-jin* ou « faiseurs de timons ». (Biot, p. 489, II.)

[6] Formée par une partie de celle que nous appelons l'Hydre et quelques étoiles voisines.

tales. Néanmoins il y a une bande verticale au-dessus des autres, portant deux faucons ou phénix, l'un s'élevant, l'autre s'abattant. Tous ces faucons sont au vol pour la chasse. »

Le drapeau *yū* est celui des chefs de *tcheou* et de *li* et aussi des chefs de *tcheou* dépendant d'un *siang*[1].

4. Bannière *hiūng-kī* (ou « bannière à l'ours »). La forme de ce drapeau est encore semblable à celle du n° 1 ; il a aussi une bande verticale qui s'élargit par une coupure oblique à partir de la toile principale. Celle-ci est divisée en six bandes pour figurer la constellation *fā*, composée du même nombre d'étoiles[2]. Bien qu'appelé l'*étendard de l'ours*, il porte des tigres alternant avec les ours, trois de chaque espèce, marchant vers le bâton.

Les bandes et le bâton ont la même hauteur que ceux du *tai-tchang*.

Il appartient aux Ta-fous des Siangs et leur est conféré par le roi, en son nom.

5. Bannière *tchaó*[3] 旐 (ou « à la tortue enserrée

[1] Cp. *Tcheou-li*, livre XXVII, S. *Sse-tchang*.

[2] Il est difficile de déterminer exactement les étoiles qui en font partie; les uns l'appellent le *Quatuor d'Orion*; d'autres, le *Baudrier joint à deux étoiles de l'Épée*. D'autres ont d'autres vues.

[3] Ce mot en lui-même n'a aucun rapport avec le nom des animaux qui figurent sur la soie; c'est simplement une bannière de bon augure.

d'un serpent »). Celle-ci n'a que quatre bandes avec une cinquième transversale.

Les bandes horizontales portent chacune une tortue qu'un serpent enlace de ses replis et qui marche vers la hampe. La bande verticale porte une tortue montant et suivie d'un long serpent déroulé.

Celle-ci, par ses quatre bandes, représente la constellation appelée *ying-shih* ou « demeure des guerriers[1] », composée de quatre astres.

C'est l'étendard propre aux chefs des districts aux frontières. Le serpent indique la prudence dont ils doivent user, leur vigilance[2].

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Les drapeaux suivants ne sont que de simples fanons ou en ont la forme, s'ils sont composés de plumes. Il y en a quatre espèces; l'étendard en plumes est le dernier. Les trois premiers ont la forme d'une longue flamme fendue au milieu aux trois cinquièmes de sa hauteur, terminant en deux pointes obliques du seul côté intérieur et continuant la ligne droite extérieure du battant. Ces bannières sont :

6. Bannière *tchēn* 旜. La flamme est composée d'une bande de soie rouge éclatant, ce qui est la couleur propre à la dynastie Tcheou. Elle est sans aucun

[1] Le carré de Pégase.

[2] Cf. *Tcheou-li*, livre XXVII, *Sse-tchang* et XL.

ornement. La bande de soie est d'un lé d'étoffe entier[1].

La couleur des Tcheous constituant un prince était le rouge parce que c'est celle de tout ce qui naît et se forme (dans le règne végétal). De là les étendards *tsīng* et *k'ı* étaient entièrement de soie rouge[2]. Les plumes et poils attachés au sommet du bâton et le pennon à la base de la flamme[3] étaient faits comme des queues d'hirondelle.

Cet étendard est porté devant le prince pour annoncer sa présence.

7. Bannière *wuh*[4] 物. Cette bannière a la même forme que la précédente; mais elle a de plus un bord tout du long de la flamme et des pointes. Elle est de soie de couleur variée ou plutôt, selon le commentaire du *Tcheou-li*, elle est de soie rouge (couleur distinctive de la dynastie Yin) avec un bord de soie de couleur blanche[5]. On emploie encore la couleur de cette ancienne dynastie pour

[1] Voir *Tcheou-li*, *ib.*, et *Commentaires.*

[2] Les anciennes dynasties se donnaient une couleur particulière. Celle des Yin-Shang était le blanc.

[3] Bande de soie courte qui retombait sur le dessus de la flamme. La base est opposée aux pointes.

[4] Le mot *wuh* signifie « chose, objet, créature quelconque » et n'a aucun sens spécial en cette occasion.

[5] Litt. « Soie variée, en ce que la soie rouge est ornementée sur son bord par une soie blanche ». (*Tcheou-li*, XXVII; *Sse-tchang*, *initio.*) C'est ce que Biot écrit *we.*

enseigner et favoriser les règles de conduite correctes des anciens souverains[1].

C'est la bannière que les fonctionnaires supérieurs (Ta-fous) et les Shis plantent dans leurs chars.

8. Bannière *t'ao* 翿 (« à plumes »). Cet étendard est formé de plumes attachées ensemble, formant une longue bande qui tient par un cordon à la gueule du dragon[2]. Ces plumes sont rangées trois par trois, celle du milieu un peu plus basse que les deux autres, et finissent par un rang de deux, puis une seule. Le ruban court tout du long par derrière et se prolonge en dessous pour aller se lier à la hampe.

Les plumes qui composent cette bannière sont blanches et rouges. Cet étendard sert principalement au concours de tir donné par un prince à ses officiers et aux gens de mérite de son état[3]. A cette fête, le marqueur des coups heureux portant une bannière *t'ao* se place au sud du but, tourné vers l'est. Quand une flèche touche au but, il lève son étendard et pousse un haut cri.

C'est aussi l'étendard des Shis qui n'ont point d'insignes particuliers en raison de leurs fonctions

[1] Biot traduit d'une manière contraire et fait le fond de la bannière blanc avec un bord bigarré; mais le texte est formel et ne laisse place à aucun doute. Le *Commentaire Kù-shih* ne l'est pas moins : *tchong tshí fāng, pek.*

[2] Voir plus haut, p. 467.

[3] Voir plus haut, 446, note, et *I-li*, livre VII, pages 140 et suiv. de ma traduction.

ou n'ont point la bannière *wu*. On l'emploie également dans les danses guerrières.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Ces huit espèces de bannières sont les seules dont il soit question au *San-li-t'u*. Le *Tchou-li* en mentionne encore d'autres au livre XXVII *Sse-tchang* et au livre XL déjà cités. Il distingue les plumes entières, *soui;* les plumes coupées, *tsing*. Les premiers servent au char d'ivoire que le souverain emploie pour ses promenades journalières; les secondes sont réservées au char des grandes chasses, des inspections de frontières, etc. Sur chacune d'elles on peint, on brode une figure, des traits caractéristiques : office, nom du district, titre d'honneur, etc. Quelques-unes ont encore d'autres signes particuliers : arcs, flèches et autres objets.

Le *Li-ki* a aussi un passage relatif aux étendards; mais ils sont considérés à un autre point de vue. Il s'agit simplement d'une sorte de signaux indiquant à un corps d'armée sa direction, ou les circonstances qui intéressent sa marche. Certains points concernent les chasses. Voici ce passage avec quelques explications : « Quand il y a de l'eau devant les chars, on doit (pour l'indiquer) déployer l'étendard (à l'oiseau) vert. Si c'est une poussière (gênante), on déploiera l'étendard aux faucons vivants. Pour indiquer des chars et des cavaliers, ce sera celui aux oies sauvages volant en troupe. Pour indiquer un corps de troupe,

ce sera le drapeau de peau de tigre; et celui au léopard, s'il s'agit d'une bête féroce (tigre, léopard, hyène ou autre).

« Quand un corps d'armée est en marche, le drapeau à l'oiseau rouge est en avant et celui au guerrier noir en arrière; le dragon bleu à gauche et le tigre blanc à droite; le drapeau signal (au milieu) au-dessus de tout, ou l'aigle, pour exciter l'ardeur des soldats. »

« Quand le roi est en route, dit le *Sou*, il faut l'avertir de tout ce qui se présente pour qu'il puisse se mettre en garde. C'est pourquoi on use de différents drapeaux. »

Plusieurs de ceux-ci nous sont connus. Nous avons vu les étendards aux faucons et aux tigres. Ceux qui portent l'oiseau rouge et le guerrier noir sont les drapeaux *chun-ho* et *y ing-tchi* expliqués ci-dessus n$^{os}$ 3 et 5. L'oiseau vert est (d'après le *Sou*) un petit oiseau aquatique qu'il ne nomme point. Les oies volant en troupe régulière figurent un corps de chars ou de cavaliers marchant en ordre. Le tigre s'avançant avec courage et dignité représente bien des guerriers en marche. Le drapeau-signal que l'on agite à cet effet porte les sept étoiles de la grande ourse ou les figure. On l'agite pour donner le signal de la marche; quand le corps d'armée est en mouvement, on l'abaisse. Par ses mouvements on cherche à émouvoir le cœur des guerriers et à les exciter à lutter vaillamment. C'est ainsi que *Liu-shi* explique les deux termes du texte.

Les commentaires ajoutent d'autres détails, mais ils sont étrangers à notre sujet. Nous nous arrêterons à ce point. Remarquons seulement avec les divers interprètes que la mention des cavaliers (*k'ī*) nous ramène, quant au *Li-ki*, aux derniers temps de la dynastie des Tcheous.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SÉANCE DU 11 AVRIL 1890.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président. Le procès-verbal de la précédente séance est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. l'abbé Loisy, professeur d'hébreu à l'Université catholique, présenté par MM. Halévy et l'abbé Graffin;

Adda Ferdj, instituteur à Constantine, rue d'Israël, 27, présenté par MM. René Basset et de Motylinski.

M. Halévy fait une communication sur quelques points de la religion des Mandéens. Il estime que les noms des deux principes essentiels, *Pirâ et Mânâ*, doivent être traduits, le premier par *la pastèque* et le second par *la manne*. C'est en syriaque que les livres mandéens ont été d'abord écrits et c'est par le syriaque que s'expliquent les altérations des noms bibliques qu'on retrouve dans ces livres.

M. Berger continue ses observations sur les inscriptions néo-puniques. Il traite des désinences des noms de villes de Macteur, Usippa, Tœna, Mididi, Tamarga.

La séance est levée à 6 heures.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Annual Administration Reports of the Forest Departement* (*southern and northern circles*). Madras Presidency, for the official year 1888-1889; in-folio.

Par l'India office : *Indian Antiquary*, November 1889 et January 1890. Bombay, gr. in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Dagh-Register*. Anno 1689. Batavia, 1889, in-4°.

Par la Société : *Comptes rendus de la Société de géographie*, nos 5 et 6. Paris, 1890, in-8°.

— *The American Journal of Philology*, December 1889. Paris, 1890, in-8°.

— *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, nos 9-16, 1888-1889, in-4°.

Par les éditeurs : *Journal des savants*, janvier, février, mars 1890. Paris, in-4°.

— *Revue archéologique*, janvier-février 1890. Paris, in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Mars 1890. Paris, in-8°.

— *Revue critique*, nos 11-14. Paris, 1890, in-8°.

— *Annales de Tabari éditées par M. de Goeje*, 1re série, 7e volume, texte recensé par M. E. Prym. Leide, 1890, in-8°.

Par les auteurs : *Instructions adressées par le comité des travaux historiques et scientifiques aux correspondants du Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts. Littérature latine et histoire du moyen âge*, par M. L. Delisle. Paris, 1890, in-8°.

— *Histoire des religions de l'Inde*, par M. L. de Milloué. Paris, 1890, in-12.

— *Les résultats de l'exégèse biblique*, par M. Vernes. Paris, 1889, in-12.

— *Les écritures permiennes dans les manuscrits du xve siècle* (en russe), par M. A.-S. Nekrasoff. Odessa, 1890, in-8°.

— V. Dingelstedt, *The Kirghis and Kara-Kirghis* (extrait du *Scottish Geographical Magazine* for March 1890), br. in-8°.

— Larionoff, *Histoire du roi Djemchid et des Divs*, traduite du persan. Paris, 1889, in-8°.

— *Loqmân berbère*, avec quatre glossaires et une étude sur

la légende de Loqmân, par M. René Basset. Paris, E. Leroux, 1890, in-12.

---

SÉANCE DU 11 MAI 1890.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard, en l'absence de M. Renan, empêché.

Le procès-verbal de la précédente séance est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Willy Bang, professeur au collège de Melle, près de Gand (Belgique), présenté par MM. C. de Harlez et James Darmesteter;

Koulikovsky, professeur de sanscrit à l'Université de Kharkof, présenté par MM. James Darmesteter et Sylvain Lévy.

M. Duval fait une lecture sur quelques mots nabatéens. (Voir ci-après, p. 480.)

M. Oppert présente quelques observations sur les nouvelles inscriptions juridiques de Nabonide, Nabuchodonosor et Cyrus, publiées par le P. Strassmayer.

M. Ph. Berger fait une communication sur le nom du mois d'Ab qu'il a retrouvé dans la seconde des inscriptions nabatéennes de Pouzzoles, et qui n'avait pas encore été lu. Il explique ensuite le nom חמלרת qui se lit dans une inscription de Carthage.

M. Halévy explique l'expression de Nouḫaschi désignant, dans les briques d'El-Amarna, une région de la Syrie, comme signifiant « le pays du cuivre ». M. Oppert fait quelques réserves au sujet de cette interprétation.

La séance est levée à 6 heures.

---

ANNEXE

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 MAI 1890.

---

OBSERVATIONS SUR DEUX MOTS NABATÉENS.

I

Les courtes inscriptions nabatéennes, ou proscynèmes gravés sur les rochers de la presqu'île du Sinaï et du nord du Hedjaz, commencent ordinairement par une salutation ou une bénédiction, שלם, דכיר, בריך, suivie du nom de l'auteur de l'inscription et du nom du père de celui-ci. En tête, on remarque parfois une figure qui, en y regardant de près, semble composée de trois traits. Ces traits paraissent former le mot בלא ou בלי, comme l'observe M. Euting[1], qui est enclin à leur attribuer une signification, sans doute un sens religieux conventionnel. M. Levy croyait voir aussi dans ces signes quelque symbole mystique. La lecture בלא, certaine dans l'inscription 70 de M. Euting, *Nabat. Inschr.*, p. 18, donne, à mon avis, la clef de l'énigme; j'y vois une déformation de באלהא «par Dieu!», expression dont on se servait pour invoquer la divinité. Cette contraction s'explique facilement dans un mot dont l'usage fréquent avait fait une simple exclamation. On remarquera que la lecture בלא se prête bien à la plupart des figures dessinées au commencement de ces proscynèmes. Cependant la lecture בלי proposée en second lieu par M. Euting résulte d'une manière aussi certaine de l'inscription copiée par M. Doughty, dans la planche IV, fol. 15, n° 4, des *Documents épigraphiques* publiés par M. Renan. Ce mot ne paraît différer que par l'écriture du premier; il avait certainement la même origine et le

[1] *Nabatæische Inschriften aus Arabien*, p. 18.

même sens. Il rend compte de l'expression arabe بَلَى « oui, certes », dont la comparaison s'impose, pour ainsi dire. Une autre déformation du mot בלא est לא, que l'on trouve dans l'inscription 60 d'Euting, et dans l'inscription de Doughty, pl. X; dans la première on lit : לא שלם, et dans la seconde : לא דכירין suivi de plusieurs noms de personnes. Qu'il ne puisse être question ici de la négation, il est à peine besoin de le dire. Enfin M. Euting, qui cite, p. 18, note 1, la plupart des inscriptions où se trouve la figure en question, mentionne l'inscription palmyrénienne dans *Syrie centrale*, n° 68. MM. de Vogüé et Mordtmann lisaient en tête de cette inscription על דכיר, mais les copies de ces deux savants donnent, à n'en pas douter, בל דכיר[1]. Doit-on voir là avec M. Euting un mot analogue à בלא ? Tel n'est pas mon avis, quelque tenté qu'on soit de rapprocher l'expression arabe بَلْ; car cette expression a un sens négatif évident « au contraire », et doit être comparée avec le négatif hébreu אֲבָל, בַּל, בְּלִי, syriaque ܒܠ. Le mot בל dans cette inscription doit être traduit « Bêl » et considéré comme une invocation à ce dieu, qui était particulièrement en honneur à Palmyre. M. Mordtmann a publié un certain nombre de sceaux araméens, qui renferment ce nom divin (voir *l. c.*, p. 54-56).

## II

Un autre mot qui revient dans plusieurs inscriptions nabatéennes et sur le sens duquel on n'est pas encore fixé est מסגדא. Quelques auteurs lui attribuaient le sens de temple, en comparant l'arabe مَسْجِد dont nous avons fait *mosquée;* d'autres, au contraire, envisageant le caractère du monument sur lequel sont gravées les inscriptions, traduisaient par *cippe* ou *stèle*. Cependant M. Euting doute, avec raison à

[1] V. de Vogüé, *Syrie centr.*, pl. VII; Mordtmann, *Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's*, pl. I.

mon avis, que *stèle* rende le vrai sens du mot (voir *Nabat. Inschr.*, p. 62). Il semble avoir été conduit au doute par un petit monument au-dessus duquel est gravée une inscription commençant par ce mot. Ce petit monument est une niche dans laquelle est taillé un autel (voir Euting, *Nabat. Inschr.*, p. 61 [la 1re des niches à gauche], et Doughty, *Documents épigraphiques*, pl. XLV, n° 35). On peut donc affirmer avec quelque certitude que le mot מסגרא désignait un autel, soit un autel réel destiné à recevoir des victimes ou des offrandes, soit un autel votif élevé en souvenir d'une faveur accordée par un dieu. L'autel taillé dans le roc à El-Hidjr, dans l'endroit appelé aujourd'hui *El-Diwân*, était évidemment un autel votif; de même la stèle de Dmêr consacrée par une famille entière; et sans doute également les monuments publiés dans *Syrie centrale, Nabat.*, nos 5, 8 et 9. Étymologiquement le sens d'autel convient parfaitement au mot מסגרא, puisque la racine סגר exprimant l'idée d'adorer מסגרא doit désigner un lieu ou un objet servant à l'adoration d'une divinité.

RUBENS DUVAL.

# MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR M. CAMILLE IMBAULT HUART.

(*Suite.*)

## I

### LES DEUX SOLES OU ACTEUR PAR AMOUR,

DRAME CHINOIS EN PROSE ET EN VERS.

(XVII^e SIÈCLE.)

Cette pièce, dont le titre chinois est 比目魚, *Pi-mou-yu* « les Soles », est due à un célèbre lettré du temps de l'empereur *K'ang-hi, Li Li-ouong.* Cet écrivain, tout à la fois poète, historien, moraliste, critique, naturaliste, était un amateur forcené du théâtre : il avait réuni une troupe d'acteurs d'élite et faisait représenter dans sa propre demeure, non seulement les chefs-d'œuvre dramatiques de la dynastie des *Yuan,* mais aussi les pièces qu'il avait lui-même composées. *Li Li-ouong* a écrit un grand nombre de drames et d'opéras : dix de ceux-ci, choisis parmi les meilleurs, forment une collection en dix volumes, intitulée : 笠翁十種曲, *Li-ouong che tchoung k'iu* « Dix espèces de pièces de théâtre de *Li-ouong* ». Le *Pi-mou-yu* y tient la septième place. Nous reviendrons ailleurs, avec plus de détails, sur les pièces de ce recueil devenu en quelque sorte classique : quelques-unes sont véritablement charmantes et méritent d'être traduites en entier.

#### ANALYSE.

Vers la fin de la dynastie des Ming vivait un certain lettré nommé Tan Tch'ou-yu, plein de savoir et d'une belle figure,

mais très ambitieux : il venait de passer avec succès l'examen du baccalauréat. Il avait dix-huit à dix-neuf ans et se trouvait ainsi à l'âge où, d'ordinaire, les Chinois prennent femme. Malheureusement Tan était très difficile, et personne ne lui avait encore paru digne de fixer son choix : il voulait épouser une jeune fille belle douée de talents littéraires. Tous ses amis se moquaient de lui et se riaient de ses rêves.

Un jour, un de ses intimes vient l'inviter à aller voir une représentation donnée en plein vent par une troupe d'actrices renommées : Tan résiste d'abord, la comédie ne le tente point. L'autre revient à la charge et lui vante les actrices : la plus célèbre et la plus belle est Lèou Kiang-sien, femme de l'impresario. Elle chante à ravir, joue merveilleusement, et ses doux regards triomphent de tous les cœurs. Elle a une fille de quatorze ans, d'une beauté sans égale et d'une intelligence supérieure, mais d'un caractère singulier, qui n'a pas encore foulé les planches ni chanté en public : Lèou Miaô-kou (tel est le nom de cette créature divine) se contente d'assister à toutes les représentations.

Tan et ses amis vont donc au théâtre : ils se communiquent leurs mutuelles impressions sur la pièce et les actrices : tous couvrent de louanges la belle Lèou Kiang-sien, excepté Tan qui ne la trouve point de son goût. « J'ai vu quelque chose de mieux, dit-il, c'est la jeune Miaô-kou. Si celle-ci chantait, elle effacerait entièrement sa mère; mais elle n'est encore qu'un morceau de jade brut scellé dans un amas de pierres... » Pour le faire court, il tombe amoureux de la jeune fille, il revient au théâtre seulement pour elle, et, chaque soir, la pièce finie, la suit jusqu'à sa demeure. De son côté, Miaô-kou a remarqué ce beau jeune homme aux manières distinguées qui ne la quitte jamais du regard et qui semble électrisé par elle au point de ne pouvoir la quitter qu'à la porte de sa maison. Elle s'éprend naturellement de son adorateur.

Sur ces entrefaites, l'impresario Lèou Ouen-ts'ing fait

part à la *prima donna*, sa femme, des projets qu'il a conçus tout nouvellement pour exciter la curiosité du public : « Nous avons fait beaucoup d'argent avec notre troupe, mais elle commence à être trop connue, à se faire vieille; elle est *usée*. Il faut penser à faire du nouveau : créons une nouvelle troupe d'élite dans laquelle notre fille tiendra les premiers rôles. Il n'y a à cela qu'une difficulté, répond Kiang-sien, c'est que Miaô-kou n'a pas envie d'entrer au théâtre : cependant je vais encore l'interroger sur ce point. » La jeune fille arrive; elle réplique à sa mère qu'ils ont assez d'argent pour vivre heureux, et qu'il est inutile qu'elle fasse un métier aussi bas : « Mais, fait la mère, on se fait actrice pour gagner de l'argent; cela n'entraîne à rien. Tout est faux au théâtre : les paroles comme les gestes n'y ont aucune signification réelle. Il faut regarder, mais se garder de manger. — Très bien, riposte l'ingénue, mais si l'on verse un verre de bon vin à quelqu'un, celui-ci se contentera-t-il d'en humer le parfum sans y porter les lèvres ? » Elle finit toutefois par consentir à entrer dans la nouvelle troupe et propose à son père, qui lui demande par quel moyen on peut avoir des élèves pour apprendre le métier, de faire poser à la porte une pancarte invitant les candidats acteurs à se présenter.

Notre amoureux, qui ne cesse de passer et repasser devant la maison de sa belle, voit cette affiche et se laisse tenter par cette occasion inespérée de se rapprocher de l'objet aimé. Il hésite bien un moment : pour un lettré, c'est un déshonneur que d'embrasser la carrière du théâtre; enfin l'amour l'emporte sur ses scrupules : il s'engage dans la troupe en formation. Celle-ci est bientôt constituée : un habile professeur de déclamation est appelé par l'impresario pour donner des leçons aux débutants : la jeune Miaô-kou est choisie pour *siaô-tan* ou *jeune première;* le lettré Tan devient un *ʿhoua-liĕn*, c'est-à-dire une espèce d'arlequin, personnage qui se farde de la façon la plus grotesque, qui saute et fait des cabrioles. Le règlement de la troupe est très sévère. les *ʿhoua-liĕn* ne peuvent chanter avec la *siaô-tan*, ni

même paraître en scène avec elle. Voilà donc notre amoureux peu satisfait de son rôle. Il se décide à écrire un billet doux à Miaô-kou et à lui dévoiler son amour à l'aide de fleurs de rhétorique bien choisies : il explique qu'il n'est venu que pour elle, que par suite du rôle qu'on lui a donné il ne peut ni la voir ni lui parler, que toujours il est séparé de celle qui fait sa vie, qu'il lui est impossible « d'apaiser son cœur », etc. En attendant une occasion propice pour remettre cette lettre à la jeune fille, il la cache dans son sein.

Le jour des examens arrive : le professeur fait réciter leurs rôles à tous les élèves. A son désappointement, Tan et Miaô-kou savent seuls leurs répliques dans la perfection, chantent et jouent suivant les règles de l'art. Les autres sont de parfaites nullités. Le professeur se fâche, tempête, frappe les maladroits, puis il sort furieux pour aller se plaindre à l'impresario. La colère et la jalousie règnent parmi les autres acteurs : ils forment le complot de donner une bonne volée au lettré Tan, afin qu'à l'avenir il fasse preuve de moins d'aptitude et d'intelligence et s'applique à ne pas les dépasser. Une mêlée générale s'ensuit : le pauvre lettré est frappé, houspillé, injurié; il cherche à leur échapper; il est poursuivi par toute la bande qui fait pleuvoir sur lui une grêle de coups. Au beau milieu de la bagarre survient Miaô-kou : elle tente d'exhorter et de séparer les combattants, ses efforts ne servent de rien. Tout à coup, dans la lutte, le billet doux de l'amoureux tombe à ses pieds : elle s'en empare précipitamment, voit qu'il lui est adressé et se hâte de le cacher dans sa robe. A ce moment, un des apprentis acteurs crie à la cantonade : « Le maître arrive ! » Tous les combattants s'égrènent aussitôt dans une fuite désordonnée.

Rentrée dans sa chambre, la jeune fille s'empresse de lire la missive qui lui est parvenue si étrangement : elle comprend alors pourquoi le lettré Tan est venu s'engager : ce n'est pas pour être acteur, c'est pour elle-même !... Son cœur est de plus en plus dévoré par l'amour. Elle voudrait

bien répondre au billet de son amoureux, mais les *rites*, les inexorables *rites* s'y opposent formellement. Elle s'avise alors d'un expédient. Lors de la répétition, elle ajoute à son rôle une chanson que Tan peut seul comprendre : elle lui donne le conseil de dire qu'il va quitter la troupe si on ne lui donne pas un meilleur rôle. Dissimulé derrière un portant pour entendre chanter sa bien-aimée, l'amoureux saisit le prétexte qui lui est ainsi suggéré : il court à l'impresario et lui fait part de son intention d'abandonner le théâtre. Grande colère de Lèou Ouen-ts'ing : « Quelle mouche vous pique, s'écrie-t-il, n'êtes-vous pas bien ici? N'êtes-vous pas content de vos progrès? Vous réussissez cependant à merveille. Il ne fallait pas venir alors, si vous ne comptiez pas rester. Mais on ne part pas de la sorte sans raison, quelle est la vôtre? — Je ne suis pas satisfait de mon rôle, fait Tan, la tête basse : je suis un lettré et je voudrais avoir un rôle plus relevé et plus important, faire un empereur, un prince ou un grand mandarin. Je m'imaginerais alors être quelque chose. — Qu'à cela ne tienne! réplique l'impresario : vous aurez de tels rôles. D'ailleurs, votre mine et votre prestance, autant que votre talent, vous désignent pour ces emplois difficiles; j'avais bien vu déjà, à vos manières distinguées, que vous étiez un lettré, et c'est pour cela que je ne voulais pas vous fatiguer à chanter tous les soirs. — Cela ne fait rien, reprend l'amoureux, croyez-vous qu'il n'y ait que votre fille et mes camarades qui puissent travailler à ce point? » Dès ce jour, il attaque les nouveaux rôles; il se sent au comble de la joie : il est en scène avec sa belle, il chante des duos avec elle, il lui parle... Bientôt la troupe part pour donner des représentations en province. De ville en ville, de bourg en bourg, elle arrive au Tche-kiang et le succès qu'elle remporte dans tous les lieux où elle passe lui fait en peu de temps une renommée plus grande encore que celle dont jouissait Kiang-sien et ses compagnes.

En ce temps, la population d'un petit bourg commercial du Tche-kiang s'apprêtait à une grande fête en l'honneur

d'un ancien mandarin de l'endroit, nommé Yen, qui, après sa mort, avait été canonisé comme *P'ing-lang-ʿhe'ou* (*Marquis Pacificateur des vagues*), pour avoir sauvé le pays de nombreuses inondations. Les principaux habitants se rendent chez un notable, Ts'ien Ouang-kouan, riche marchand, et le supplient d'en être l'ordonnateur: Ts'ien Ouang-kouan accepte et préside aux préparatifs: « Pour célébrer une fête de ce genre, pour donner de l'éclat à cette manifestation des sentiments publics, il faut qu'il y ait une représentation théâtrale : c'est un usage traditionnel. Faisons venir la troupe de Lèou Kiang-sien! » Ainsi proposa-t-il. Il avait ses raisons en citant Kiang-sien : c'était une ancienne connaissance à lui; il n'aurait pas été fâché de la revoir aux dépens de la communauté. Mais les habitants protestent : ils ont entendu parler de la troupe de Lèou Miaô-kou, ils désirent l'avoir, ils l'exigent presque. L'ancien viveur tient bon et résiste. Enfin, après un long débat, on se décide à appeler les deux troupes.

A leur venue, Ouang-kouan ne peut s'empêcher de comparer la mère et la fille, et il trouve que celle-ci est bien supérieure à la première, tant par sa jeunesse que par sa grâce, sa beauté et son intelligence : en un mot, elle lui plaît beaucoup. Il fait venir Kiang-sien chez lui et déclare qu'en souvenir de leurs anciennes relations il veut être l'entremetteur du mariage de Miaô-kou et lui chercher un mari digne d'elle, si elle n'est pas encore fiancée. « Elle ne l'est pas, répond la mère. — Parfait! reprend Ouang-kouan. Voulez-vous la marier à un homme comme moi, posé, établi et riche? — Je serais très contente et très honorée, dit Kiang-sien. — Combien voulez-vous pour présent de noces? — Mille taels. — Eh bien, conclut Ouang-kouan, puisque vous voulez un homme comme moi, je me présente moi-même : voici mille taels que je viens justement de recevoir, prenez-les : l'affaire est entendue. »

La mère rentre chez elle avec les mille taels en lingots enveloppés dans un mouchoir. « Qu'avez-vous là de si lourd

dans ce paquet, maman? demande Miaô-kou. » Aux pressantes questions de sa fille, Kiang-sien avoue qu'elle a reçu cet argent comme présent de noces... « Vous m'avez promise à quelqu'un, s'écria la jeune fille, oubliez-vous donc que je suis déjà fiancée? — Comment, s'exclama la mère étonnée; à qui? Et qui a été l'entremetteur? ..... — Mais... à Tan, réplique l'astucieuse Miaô-kou, papa et vous avez été les entremetteurs : vous m'avez fait chanter et jouer avec Tan dans ce but; lui et moi nous avons été au théâtre comme mari et femme. Si j'avais su que ce n'était pas votre dessein, je n'aurais jamais accepté de chanter dans ces conditions. Je n'oserai plus regarder Tan en face : je ne puis lui manquer de parole! — Ni moi à Ouang-kouan, dit Kiang-sien courroucée; du reste, voici l'argent; c'est une affaire finie et arrangée. Je ne change jamais d'opinion; ce sera ainsi; tenez-le-vous pour dit... »; et elle sort en fermant bruyamment la porte.

Restée seule, la jeune fille fond en larmes : elle se plaint des misères de la vie et entrecoupe ses malédictions de pleurs amers. Placée dans une alternative si difficile, elle prend la résolution de mettre fin à ses jours. Elle court à sa mère et lui dit qu'elle accepte: « Après-demain soir, la représentation finie, Ouang-kouan pourra m'emmener chez lui! » Puis elle assemble tous ses camarades de la troupe : « Après-demain, dit-elle, je chanterai pour la dernière fois. Je veux terminer ma carrière théâtrale par un succès sans précédent : faites-donc tous vos efforts pour me seconder et pour rivaliser de talent et d'entrain. Nous jouerons la pièce *T'éou-kiang* (litt. *se jeter dans le fleuve*). » Ce drame est l'histoire d'une jeune fille qui, ne pouvant épouser son amoureux, se jette de désespoir dans le Yang-tse-kiang. Le temple de P'ing-lang-'he'ou, dans lequel aura lieu la représentation, est justement situé sur le bord d'une profonde rivière, et, d'un saut, il est aisé de se précipiter dans les ondes. Au lieu de feindre de se noyer dans la coulisse, comme l'actrice qui joue l'héroïne de la pièce doit le faire, elle se jettera réelle-

ment dans la rivière et périra ainsi à l'apogée de son succès, puisqu'elle ne peut être à celui qu'elle aime. Le soir de la représentation arrive : tout marche à souhait; les actrices et acteurs se surpassent, l'émotion va grandissant parmi les spectateurs. Au moment le plus pathétique, lorsque l'héroïne doit s'esquiver dans la coulisse, soi-disant noyée, tout à coup voici Miaò-kou qui s'élance, franchit d'un bond la balustrade de la terrasse du temple transformée en scène et disparaît dans la rivière, entraînée par le courant... Depuis quelques jours, Tan savait l'union à laquelle son amante était condamnée : désespéré et malade d'amour, il avait cependant voulu assister au spectacle. Au milieu de l'agitation générale, il comprend l'action de Miaô-kou; il veut mourir avec elle, il court, il vole, et, d'un élan, il se précipite dans la rivière qui l'engloutit...

Le merveilleux, tant chéri des Chinois, apparaît alors : P'ing-lang-ʻhe'ou, semble-t-il, occupe d'importantes fonctions aux enfers. Des esprits viennent lui raconter ce qui s'est passé dans son temple et lui narrer les événements qui en ont été la cause. P'ing-lang-ʻhe'ou est touché de la fidélité des deux amants : il fait apporter leurs cadavres et les change en deux magnifiques soles; sur ses ordres, ces poissons sont jetés dans une rivière du Tche-kiang en toute liberté.

Or un certain Moung Joung, qui avait exercé jadis les fonctions de *taô-taï* à Ting-tchéou-fou au Chan-toung et qui, en dépit des sollicitations des populations et des prières de ses supérieurs, avait un beau jour donné sa démission et pris la fuite pour se soustraire au fardeau des affaires publiques en même temps qu'à la crainte de voir réapparaître un terrible chef rebelle qu'il avait vaincu, s'était réfugié dans le Tchekiang avec toute sa famille et passait son temps en se livrant aux plaisirs de la pêche à la ligne. Un jour, deux de ses serviteurs, pêchant au filet dans la rivière, prirent deux superbes soles de taille extraordinaire : étonnés, ils recouvrirent les poissons d'un *sô-y*, vêtement de pluie en paille usité par les campagnards, et coururent les montrer à Moung

Joung. Celui-ci découvre les poissons et trouve deux cadavres respirant encore, ceux de Miaô-kou et de son amant. Des soins leur sont prodigués; on les ranime, on les rappelle à la vie. Moung Joung interroge les deux jeunes gens et apprend toute leur histoire. Il veut que leurs noces soient célébrées chez lui et désire que les nouveaux époux s'établissent pour jamais dans sa demeure.

Quelque temps après, Tan se rend à Péking pour passer les examens de la capitale; il est reçu docteur, puis nommé préfet de Teng-tche'ou-fou (Chan-toung). Avant de se rendre à son poste, il revient saluer son bienfaiteur. La femme de Moung Joung, qui chérit le jeune couple comme sa propre progéniture, supplie son mari de dévoiler à Tan les stratagèmes qui lui ont servi autrefois à vaincre les rebelles du Teng-tche'ou : le nouveau préfet va, en effet, avoir à lutter contre eux. Moung Joung hésite d'abord, car il a peur qu'on ne découvre un jour sa retraite : il se décide enfin à mettre par écrit ses conseils, et il dissimule le volume, signé *P'ing-lang-'he'ou*, dans la malle de Tan.

Les deux jeunes époux se dirigent vers le bourg où se trouve le temple de P'ing-lang-'he'ou afin de remercier le Génie de ses nombreux bienfaits. Ils y arrivent le 3 du douzième mois, jour où l'on célèbre sa fête. Leur barque mandarinale, ornée des étendards officiels, jette l'ancre tout à côté du temple. Par une coïncidence étonnante, la troupe de Lèou Kiang-sien y est revenue donner une représentation. Pour voir si sa mère se souvient encore d'elle, Miaô-kou fait demander par son mari que la troupe joue la pièce *T'eou-kiang*. On obtempère au désir du mandarin. Kiang-sien joue le rôle de l'héroïne, et, se rappelant la soirée funèbre où sa fille a péri, elle peut à grand'peine retenir ses larmes. Enfin, au moment où l'héroïne se noie, la pauvre mère, vaincue par le désespoir, tombe sur la scène en s'écriant d'une voix entrecoupée de sanglots : « Miaô-kou! ma fille! C'est ici que tu as disparu!... Ne te reverrai-je donc jamais?... » Touchée du souvenir de sa mère, Miaô-kou se fait reconnaître ainsi

que son mari : à leur vue on croit voir des revenants. Les moments d'effusion et d'épanchements passés, les jeunes gens pressent Kiang-sien de licencier sa troupe et de venir vivre avec eux chez Moung Joung : heureux d'avoir retrouvé son enfant, Kiang-sien accepte avec bonheur.

Cependant Tan doit aller prendre possession de son poste : il se met en route et étudie en chemin le livre mystérieux qu'il a découvert dans sa malle. Avant son arrivée à Teng-tcheou, d'étranges événements se produisent. Les rebelles sont à la veille de prendre les armes : ils ne craignent qu'un seul homme, Moung Joung. Ils imaginent d'habiller un individu de la même manière que l'ancien *tao-taï* avait accoutumé de le faire, puis le font pêcher à la ligne, plaisir favori de Moung Joung. Les populations reconnaissent leur ancien mandarin; elles le prient de revenir les administrer... Le faux Moung Joung les repousse d'abord, puis finit par céder à leurs prières. Alors les rebelles se soulèvent. Le faux *tao-taï* marche contre eux, mais, au moment d'en venir aux mains, passe de leur côté avec la plus grande partie de ses troupes. La terreur règne dans la contrée. Arrive Tan, comme un *Deus ex machina* : grâce aux stratagèmes de son livre, il défait totalement les révoltés et s'empare de leur chef : Moung Joung seul est introuvable. Des ordres sont donnés partout pour qu'on l'arrête mort ou vif. Quelques sbires adroits découvrent le vrai Moung Joung dans le Tche-kiang; ils l'amènent à Tan malgré ses dénégations. Le préfet vainqueur, de plus en plus étonné, confronte Moung Joung avec les chefs insurgés, et alors toute la vérité se dévoile. Moung Joung est remis en liberté. Il termine en quelque sorte la pièce par ces paroles toutes philosophiques : « En ce monde, il y a l'été et l'hiver comme il y a la bonne et la mauvaise fortune : ni l'une ni l'autre ne sont durables. Allons donc dans notre famille, loin des affaires publiques et des honneurs, couler en paix des jours calmes et heureux ! »

## II

### LES GÉNIES DES PORTES.

#### LÉGENDE CHINOISE [1].

L'empereur T'aï-tsoung, deuxième souverain de la grande dynastie des T'ang, était de retour de sa malheureuse expédition contre la Corée [2] : il avait totalement échoué au siège de la ville d'An-che, malgré les prodiges de valeur de ses généraux et de ses soldats et, contraint de battre en retraite, il s'était vu en butte à l'insolence du gouverneur coréen, qui, par dérision, l'avait salué du haut des remparts pour prendre congé de lui, et lui avait souhaité bon voyage. La rage dans le cœur, T'aï-tsoung s'éloigna de cette ville qu'il regardait avec raison comme l'écueil de sa gloire : les cuisants regrets d'avoir entrepris cette triste campagne ne le cédaient en lui qu'au désespoir et à la honte d'avoir reculé devant les troupes d'un roitelet qu'il considérait comme vassal de sa couronne. Sous les lambris dorés de son magnifique palais impérial, il ne trouvait plus le repos. La vie ne lui paraissait plus qu'un lourd fardeau; les doux sourires des plus jolies femmes de son gynécée ne parvenaient plus, comme autrefois, à égayer son auguste front.

Sa santé s'altéra notablement et il tomba malade : en vain les princes de la science comme les plus illustres charlatans furent appelés à son chevet : nul ne put le guérir. L'âme même était profondément atteinte. Une nuit, entre autres, T'aï-tsoung fut agité par de terribles cauchemars : au milieu d'une fièvre ardente, le souvenir de sa retraite lui

[1] D'après le 搜神記 *Séou chen-ki* ou 搜神大全 *Séou chen tá-tsuan*, sur lequel cf. notre *Légende du premier pape taoiste*, page 5, et le 西遊記 *Si-yéou-ki* de 邱處機 Kiéou Tch'ou-ki, de la dynastie *Yuán* ou mongole.

[2] Cf. l'*Histoire de la Chine* de Mailla, et *Mémoires concernant les Chinois*, t. V, portraits de T'aï-tsoung

apparut plus vif encore : il se crut entouré d'une foule de démons et de diables qui se moquaient de lui, lui jetaient des injures à la face ou ricanaient dans les couloirs sonores du palais. « Les voici! s'écriait-il dans son délire, les voici! ils me lancent des pierres et des tuiles! ils me déchirent! ils me tuent! Au secours! au secours! Que ma garde les chasse!... »

Le lendemain matin, au conseil des ministres, pâle et défait, encore sous l'impression des mauvais rêves de la nuit précédente, il raconta ce qu'il avait souffert.

— Sire, dit l'un de ses ministres, T'sin Chou-paô[1], j'ai passé toute ma vie à tuer des hommes avec autant d'insouciance que s'il se fût agi seulement de couper des courges en deux; j'ai accumulé cadavres sur cadavres comme si ce n'avait été que des fourmis[2]. Pourquoi redouterais-je des démons? Je désire veiller avec Hou King-teh[3] sur le repos de Votre Majesté : revêtus de nos cuirasses, casque en tête et sabre en main, nous monterons la garde à la porte de sa chambre! »

L'empereur accepta la proposition : cette nuit-là, il dormit en effet d'un sommeil calme et paisible. La présence des deux guerriers intimida les esprits infernaux qui n'osèrent plus dès lors venir troubler la tranquillité du souverain. Cependant T'aï-tsoung avait des remords : il ne pouvait

[1] 秦叔寶 Ts'in Chou-paô, dont le 名 était 瓊 K'ioung : simple soldat sous les Soueï, il se rallia à la cause des T'ang et parvint aux plus hauts grades. Sous T'aï-tsoung, il fut 左武衛大將軍 *Tsó-vou-oueï ta tsiang-kiun*, commandant en chef de la garde impériale. Son portrait fut placé dans le 凌煙閣 *ling-yen-kó* ou « Galerie des vingt-quatre héros » (*Annales des T'ang*).

[2] 臣平生殺人如剖瓜積屍如聚蟻.

[3] Ce personnage est 尉遲恭 Yu-tch'e Koung, surnommé 敬德 *King-teh*, et *Hou* 胡 *King-tó*, à cause de son origine étrangère (sans doute tartare). Cf. Mayers, *Manual*, p. 285, n° 945, et *Mémoires concernant les Chinois*, tome V, pages 189-194. Son portrait était au septième rang dans la galerie des héros des T'ang.

supporter que ses deux vaillants généraux fussent obligés de passer des nuits blanches tandis que lui-même jouissait des délices d'un profond sommeil. Il fit donc appeler d'habiles peintres et leur ordonna de reproduire l'image de T'sin Chou-paò et de Hou King-teh, tenant à la main une hache de jade et portant à la ceinture un arc et des flèches. Selon ses instructions, ces deux portraits furent appendus aux portes de droite et de gauche de son palais afin de chasser les malins esprits. Ces images se trouvèrent être une égide aussi puissante que la présence des généraux. Les démons ne revinrent plus jamais et leurs vainqueurs purent se reposer sur les lauriers qu'ils avaient mérités par leurs victoires sur les hommes comme sur les diables.

La Cour, toujours prête à suivre l'exemple du souverain, s'empressa de l'imiter, et bientôt les portes de tous les palais furent ornées des faces coloriées de T'sin Chou-paò et de Hou King-teh. Le peuple fit de même et canonisa les deux héros sous le nom de *Men Chen* « Génies des Portes[1] ».

Cet usage, transmis de génération en génération, est encore en vigueur de nos jours. Dans tout l'empire, lorsque arrive le dernier soir de l'année, chacun achète et colle sur sa porte, chacune sur un battant, deux gravures enluminées qui représentent ou sont censées représenter, dans leur attirail belliqueux du temps, les deux ministres de T'aï-tsoung. « L'esprit malin, dit-on parmi le peuple naïf et crédule, n'ose jamais franchir un seuil si bien gardé. » Beaucoup ne croient pas plus à l'efficacité de ces amulettes qu'à l'existence même des diables et des démons malfaisants : mais, de la présence en effigie des *Men Chen*, ils ont fait une question de rites, et ils continuent de coller ces gravures sur leur porte avec une régularité constante et périodique qui est principalement due à leur amour des choses antiques, érigé de temps immémorial en véritable système.

[1] 門神 ou 門神二將軍 « les deux généraux génies des Portes ».

# DE QUELQUES TRAVAUX INÉDITS

## DE JEAN HUMBERT,

### ARABISANT GÉNEVOIS,

## PAR M. ÉDOUARD MONTET.



Ayant eu l'occasion récemment d'examiner à loisir plusieurs manuscrits de Jean Humbert, qui enseigna l'arabe à l'ancienne Académie de Genève, les travaux inédits de l'arabisant génevois nous parurent dignes d'être signalés à l'attention des orientalistes. Le neveu de l'auteur, M. Édouard Humbert, professeur de littérature française à l'Université de Genève, voulut bien nous encourager dans l'étude que nous nous proposons d'écrire sur notre prédécesseur dans l'enseignement de la langue arabe; il comptait même nous fournir de précieuses indications à cet égard, lorsque la mort est venue subitement, le 29 décembre 1889, l'enlever à l'affection de ses collègues. La famille de notre regretté collègue et ami s'est fait un devoir de mettre à notre disposition la correspondance laissée par Jean Humbert, et le petit-fils de l'arabisant, M. Maurice Humbert, professeur de droit à l'Académie de Neufchâtel, a joint à ces documents une notice biographique, qui nous a été de la plus grande utilité. C'est de ces diverses pièces que nous tirons les brefs renseignements qui suivent.

Jean-Pierre-Louis Humbert naquit à Genève, de parents génevois, le 30 mars 1792; il y mourut le 20 septembre 1851, dans sa propriété située à Plainpalais. Il étudia l'arabe à Gœttingue, en 1814 et 1815, avec Tychsen, et l'arabe et le syriaque avec Eichhorn; il se rendit ensuite à Paris, où,

en 1815 et 1816, il eut pour maîtres Silvestre de Sacy et Michel Sabbagh. Le 17 mai 1828, il fut reçu membre étranger de la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne, le 23 décembre 1835, correspondant de l'Institut, et le 1er mai 1846, membre de la Société des orientalistes de Halle et Leipzig. Il demeura en relation et en correspondance avec un grand nombre de spécialistes dans les études orientales, et tout particulièrement avec Eichhorn, de Sacy, Langlès, Eug. Burnouf, Caussin de Perceval, Reinaud, Garcin de Tassy, etc. Ces savants avaient en haute estime le professeur d'arabe de l'Académie de Genève.

Plusieurs lettres témoignent des succès obtenus par Humbert dans son enseignement. M. Reinaud lui écrivait le 2 août 1839 : « Je n'ai pas besoin de vous dire que j'ai pris le plus vif intérêt aux progrès que les études arabes font, grâce à vous, dans la ville de Genève. » Le même savant lui adressait, le 28 octobre 1841, ces paroles pleines d'encouragement : « Quand vous aurez obtenu un corps de caractères arabes[1], il faudra vous occuper de pourvoir la bibliothèque de Genève des principaux ouvrages orientaux publiés depuis un demi-siècle. Genève est si bien placée qu'en vérité ce serait dommage de ne pas y rassembler tout ce qui convient à une ville aussi lettrée. » Le double vœu exprimé par M. Reinaud n'a malheureusement pas été réalisé.

Ces succès, Humbert les devait à un travail opiniâtre et que l'on peut bien qualifier d'extraordinaire, quand on songe à la diversité des branches dans lesquelles il s'est illustré. Les 15,942 cartes ou fiches qu'il communiqua à Littré, pour son grand Dictionnaire de la langue française, témoignent de cette activité dévorante, qui n'a pas été moindre dans le domaine de la langue arabe.

[1] Dans un discours sur l'utilité de la langue arabe, prononcé en 1823, Humbert formait déjà le vœu que les autorités génevoises établissent une imprimerie arabe qui permît de publier les manuscrits orientaux de la bibliothèque publique.

Humbert fut un arabisant distingué, comme le prouvent les ouvrages qu'il a publiés, en vue de développer, à Genève et dans les pays de langue française, l'étude de l'arabe. Nous rappellerons brièvement les principaux, par ordre de date.

Le plus ancien est son Anthologie, ou « Choix de poésies arabes inédites », traduites en français, avec le texte en regard, et accompagnées d'une version latine littérale. Cette publication intéressante, dans laquelle l'auteur a le mérite, que n'ont pas eu tous les arabisants, de traduire sobrement et simplement, a paru en 1819 à Paris; le texte arabe seul a été réimprimé à Boulak [1], en 1826. En 1834, Humbert édita son *Arabica chrestomathia facilior*, recueil judicieux de fragments appartenant à tous les genres : fables, sentences, proverbes, anecdotes, extraits bibliques, sourates du Coran, récits historiques, poésies, etc. On lit au-dessous du titre : *Volumen primum, arabicum textum complectens.*

Le second volume n'a jamais vu le jour; nous ne croyons pas qu'il ait même été préparé : ce n'est malheureusement pas la seule chrestomathie arabe qui soit restée inachevée. Humbert eut l'intention de rééditer ce premier volume : nous en avons eu entre les mains un exemplaire surchargé de corrections, en vue d'une nouvelle impression.

En 1838 parurent (*in usum tironum*) les *Arabica analecta inedita*, extraits de trois manuscrits arabes conservés dans la bibliothèque publique de Genève; ce sont des fables, des récits anecdotiques et historiques, suivis de la narration, partie en prose, partie en vers, des amours d'Elwarda et d'Ons-Elwodjoud.

[1] Reinaud lui écrivait à ce propos, le 19 juin 1831 : « Pour commencer par une nouvelle qui vous flattera, je vous dirai que les poésies arabes qui composent votre *Anthologie* ont eu les honneurs de la réimpression à Boulak, près du Caire, en Égypte. Malheureusement l'éditeur a négligé de citer votre nom et votre ouvrage. Cette réimpression forme un petit volume in-12 et se trouve chez M. Dondey-Dupré. En en donnant le titre sur la couverture du *Journal asiatique* du mois de février dernier, je ne fis pas mention de vous, parce que je ne m'étais pas encore aperçu du plagiat. »

La même année que ses *Analecta*, notre auteur éditait son « Guide de la conversation arabe », ou vocabulaire français-arabe des termes usuels, classés par ordre des matières. Ce livre, auquel Humbert travailla plus de vingt-deux ans, et qui est l'un de ses meilleurs ouvrages, renferme le résultat des renseignements qu'il avait reçus de plusieurs Orientaux, Syriens, Égyptiens et Algériens.

Parmi les manuscrits de Humbert que nous avons eus entre les mains, nous signalerons tout d'abord trois cahiers ou registres renfermant les paradigmes de la conjugaison. On voit, par ce travail, combien Humbert avait à cœur de répandre et de faciliter l'étude de la langue arabe. Il se proposait de donner pour titre à cet ouvrage : « Les conjugaisons arabes, ou tableau complet et raisonné des formes des verbes arabes, tant trilitères que quadrilitères, tant réguliers qu'irréguliers et défectueux, pour servir de complément à toutes les grammaires arabes publiées jusqu'à ce jour. » Sur deux des cahiers il ajoute : « Ouvrage pratique et indispensable aux arabisants. » Aucun des trois registres n'est daté. Les conjugaisons régulières et irrégulières sont au complet (à quelques détails près); le travail est fait avec beaucoup de soin; des remarques devaient être annexées aux paradigmes; l'auteur n'a rédigé qu'un fort petit nombre d'entre elles.

Le manuscrit de beaucoup le plus important est un gros in-folio, de la main même de Humbert, intitulé : *Manuale lexicon arabico-latinum ;* il ne contient pas moins de 476 folios, soit 952 pages; les mots arabes sont à l'encre rouge. Cette énorme compilation, « où l'on trouve, dit l'auteur, beaucoup de mots qui manquent dans tous les dictionnaires publiés jusqu'à ce jour », a été recopiée par Humbert en 1833. On lit sous le titre les trois dates suivantes : « 6 avril 1833 (l'auteur commence sa copie), 13 novembre 1833 (la copie est achevée), 20 novembre 1838 (la revision du manuscrit est terminée). » Que le lecteur ne s'étonne point du rapprochement des deux premières dates : Humbert travailla beaucoup, et ses publications arabes ne sont qu'une partie de son

bagage littéraire et scientifique. Littré, dans la préface de son Dictionnaire, a rendu hommage à l'activité déployée par notre savant : « Dans le temps où j'amassais mes provisions, dit-il, M. Humbert de Genève, connu par différents travaux et entre autres par un glossaire du parler génevois, me remit une riche collection d'exemples pris en grande partie aux tragiques français et à quelques sermonnaires. Depuis, cet estimable savant est mort; mais le témoignage que je lui aurais rendu vivant, je suis encore plus empressé de le rendre à sa mémoire et de dire que ce dictionnaire doit quelque chose à ses labeurs. » On voit, par cette citation, que la lexicographie était l'étude de prédilection de Humbert.

Ce qui donne un intérêt particulier au dictionnaire arabe de Humbert, c'est qu'il est antérieur à la plupart, pour ne pas dire à tous les grands travaux de lexicographie arabe. Pour le rédiger, l'auteur a compilé un grand nombre d'ouvrages : grammaires, dictionnaires, chrestomathies, etc., de Th. Obicin (*Grammatica arabica Agrumia dicta*), Guadagnoli, Othon, Wasmuth, Agapit, Happel, Schultens, Michaëlis, Jahn, Herbin, Savary, Rosenmüller, Vriemoet, Tychsen, Caussin de Perceval, Oberleitner, de Sacy, Kosegarten, etc. Le lexique devait contenir tous les mots du Coran, des versions arabes de l'Ancien et du Nouveau Testament, des *Mille et une Nuits*, d'un certain nombre d'écrits arabes énumérés par l'auteur, ainsi que des textes expliqués et publiés par ses soins. Humbert ne paraît pas avoir eu entre les mains, lorsqu'il recopia son manuscrit en 1833, ce qui avait paru du grand dictionnaire de Freytag (1830-1837); notre arabisant, qui a l'habitude de citer très exactement et très honnêtement ses sources, ne mentionne que rarement, dans les surcharges postérieures, le nom de Freytag. Le manuscrit du *Manuale lexicon* est couvert d'additions et de notes; il était loin d'être prêt pour l'impression : des points d'interrogation, des signes divers, par exemple trois points marquant l'indécision, placés après des mots qui ne se trouvent pas dans les écrits mentionnés par l'auteur, prouvent que le travail n'avait pas

reçu sa dernière forme. Le dictionnaire est suivi d'une série d'observations grammaticales, destinées sans doute à y prendre leur place normale respective; à la dernière page l'auteur a dressé la liste des mots français d'origine arabe. La préoccupation pédagogique est, comme nous l'avons dit, la pensée directrice de Humbert, témoin ces lignes écrites sur l'avant-dernier feuillet : «Désireux d'être utile aux jeunes arabisants, j'ai recueilli d'ici et de là, parmi les morceaux faciles, les plus jolis que j'ai pu rencontrer. Le seul moyen d'attirer à la littérature orientale, c'est d'emmieller la coupe.» Humbert, comme beaucoup d'autres orientalistes, avait expérimenté combien il est difficile de pousser les étudiants à l'apprentissage de l'arabe, et il s'efforçait de couvrir de fleurs la voie ardue qui conduit à la connaissance de cette langue si belle et de ses trésors littéraires si riches et si brillants.[1]

Notre seul but, dans cette courte notice, a été de tirer de l'oubli les études inédites d'un arabisant de mérite, et de rendre un hommage rétrospectif à sa science et à son amour des lettres orientales. Le *Lexicon manuale*, qui devait être un ouvrage très étendu, embrassant à la fois l'arabe vulgaire et l'arabe littéral, est la démonstration même de cette science et de cet amour. Nous avons sous les yeux un registre dont la plupart des feuillets ont été arrachés et coupés, et qui ne contiennent plus aujourd'hui que des dialogues arabes-français, au nombre de quatorze, et des chansons arabes modernes, mais qui témoigne du labeur assidu de J. Humbert, en vue de préparer son dictionnaire. Le registre qui

[1] L'auteur de cette notice ajoute ici un certain nombre d'extraits du Dictionnaire manuscrit, que nous ne pouvons reproduire faute d'espace. Qu'on n'oublie pas d'ailleurs que le travail de l'orientaliste génevois n'était qu'une ébauche tracée à une époque où la lexicographie arabe ne pouvait encore disposer des secours qui, plus tard, ont contribué si puissamment à ses progrès. L'essai estimable de J. Humbert, s'il témoigne de son zèle pour cette étude et de ses vastes lectures, est inévitablement plein de lacunes et n'apporte aucun éclaircissement nouveau. (B. M.)

porte le n° I a, en effet, pour titre : *Dictionnaire de notes et remarques* (sur le dos : *arabicum dictionarium*), par Jean-L. Humbert; Paris, 28 octobre 1815. Ce tome contient en outre sous la lettre ض des dialogues arabes, et plusieurs chansons sous la lettre ز. Humbert était encore à cette date élève de l'École des langues orientales, comme le prouve une note en arabe écrite sous le titre que nous venons de citer. Ce fait nous a paru digne d'être noté : le projet de dictionnaire a donc été longuement mûri; s'il n'a point vu le jour, c'est que J. Humbert menait de front plusieurs travaux importants, dans des champs fort divers de la littérature. Quant à nous, nous le regrettons sincèrement : nul doute que Jean Humbert n'eût apporté de nombreuses corrections et améliorations à son *Lexicon* et qu'il n'eût contribué dans une plus large mesure au développement des études arabes.

---

*Ousâma ibn Mounkid.* Un émir syrien au 1er siècle des Croisades (1095-1188), par M. Derenbourg. — 1re partie : Vie d'Ousâma, 1 vol. Paris, E. Leroux, 1889.

Notre époque est friande de mémoires, d'anecdotes, de récits plus ou moins vrais, mais qui ont l'incomparable mérite d'avoir été écrits aux temps mêmes où les faits se sont passés, donnant, par suite, une image des siècles écoulés avec une vigueur de ton qui manque aux pâles résumés des compilateurs. A côté de l'historien officiel, il y a place pour le conteur de *choses vues*. Aussi M. Hartwig Derenbourg a-t-il eu la main particulièrement heureuse en découvrant les mémoires d'Ousâma, émir syrien contemporain de la première croisade. C'était un complément tout indiqué de la grande publication entreprise et poursuivie depuis longtemps déjà par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, une suite naturelle des chroniques d'Ibn el-Athîr, d'ʿImâd ed-Dîn, de Kémâl ed-Dîn, etc. Les historiens orientaux et occidentaux des Croisades nous

ont donné d'abondants détails sur les expéditions franques; tout à côté se placera naturellement un travail réservé à la partie anecdotique, aux incidents journaliers, aux traits de mœurs qui peignent d'un mot les relations complexes et parfois inattendues existant entre les conquérants étrangers et les possesseurs musulmans du sol. En outre, ce document original provient d'une source musulmane.

C'est une véritable mine de renseignements nouveaux que l'autobiographie d'Ousâma, dont M. Derenbourg avait déjà publié le texte arabe, et dont nous avons aujourd'hui le premier volume. Au lieu de suivre pas à pas le conteur arabe décrivant ses prouesses, le traducteur a préféré en reconstituer la vie de toutes pièces, et la présenter suivant la succession historique des événements. Cette seconde méthode a l'avantage d'offrir un tableau attrayant d'une époque dont nous avons le privilège de posséder un témoin oculaire musulman, pour faire contrepoids aux assertions de Robert le Moine, de Raimond d'Agiles, de Foucher de Chartres et du chancelier Gautier; mais il ne faut pas oublier qu'elle a, en revanche, le défaut de faire disparaître presque entièrement la saveur naïve du récit de l'auteur.

Sous la forme d'une dissertation savante, M. H. Derenbourg a reconstitué l'histoire de la dynastie des Mounḳidites à Schaïzar (p. 2-40) avec une description topographique de la localité (p. 6-8), l'éducation et le caractère d'Ousâma (p. 41-61), l'histoire locale de la petite forteresse de l'Oronte et les premières campagnes de son héros (p. 62-117); la vie et les aventures d'Ousâma jusqu'au moment où, brouillé avec ses amis et ses proches, il prend le chemin de l'exil et s'enfuit à Damas (p. 119-167), et enfin son premier séjour dans la capitale de la Syrie (p. 169-202).

La partie la plus intéressante de ce travail est, sans contredit, celle où M. Derenbourg tâche de faire revivre le portrait d'Ousâma. Il est présumable que la plupart des chefs musulmans auxquels les croisés avaient affaire devaient ressembler beaucoup à ce portrait; il ne faudrait pas croire que

les vertus qu'on lui prête, que les vices sur lesquels on tâche de jeter un voile discret lui fussent particuliers : c'étaient les mœurs de sa race et de son époque. Ousâma était surtout un guerrier; mais l'éducation que son père lui donna en fit aussi un poète. On lui apprit ce qui formait alors en Orient l'instruction des classes nobles; il sut le Qorân par cœur (p. 49), il étudia « pendant près de dix ans » la grammaire (p. 50) ainsi que la rhétorique (p. 52); bref, il reçut une éducation littéraire complète, à en juger par ses poèmes, extraits de la *Kharîdat el-Kaçr* d'ʿImâd ed-Dîn el-Kâtib publiée par le même savant dans les *Nouveaux Mélanges orientaux*. Ousâma était cependant resté un grand batailleur; je ne sais trop si « la vie sédentaire lui pesait » à cause de sa « nature exubérante »; je soupçonne qu'à Schaïzar, entouré comme on l'était de puissants ennemis, même avant l'arrivée des Francs, la préparation permanente à la guerre était une nécessité vitale. Son oncle ʿIzz ed-Dîn lui donna de précieuses leçons de tactique : garder tout son sang-froid dans le combat était la principale règle que lui enseigna son docte professeur (p. 54); le jeune émir se distinguait par la plus grande bravoure, par une impétuosité quelquefois téméraire; il fallait refréner ce courage bouillant mais irréfléchi. Les lions abondaient alors en Syrie; il se fit chasseur de lions, et c'était à coups de lance qu'il tuait le *roi du désert*. Ses remarques sur les mœurs du *Felis leo* sont d'un observateur exact : « Je sais, dit-il, que le lion, comme tous les autres animaux, a peur de l'homme et le fuit. Il a une forte dose d'insouciance et de paresse, tant qu'il n'a pas été blessé. Mais, une fois atteint, il est vraiment le lion, et c'est alors qu'il devient effroyable » (p. 57). Le passage tout entier est à lire. Puisque nous parlons histoire naturelle, remarquons en passant que نمر est bien, pour un Syrien, le léopard (*Felis leopardus*) qu'on rencontre dans les parties antérieures de l'Asie, et non la panthère (*F. pardus*) qu'il faut aller chercher dans l'Inde et jusque dans les îles de la Sonde.

Il est certains points, certaines interprétations sur lesquels

nous différons d'opinion avec M. H. Derenbourg. Nous allons les signaler au courant de la plume : le public savant jugera si nos critiques sont suffisamment justifiées.

P. 8. « Les monts Anṣâriyya. » Il n'y a pas de montagnes de ce nom. M. H. Derenbourg est lui aussi victime de la transcription fautive mise à la mode, croyons-nous, par Volney, et dont nous avons expliqué la genèse (dans ce recueil, numéro d'août-septembre 1879, p. 199, à propos de la *Poésie religieuse des Noṣaïris;* cf. également St. Guyard, *Un grand maître des assassins; Journ. asiat.*, avril-mai-juin 1877, p. 349). Le *Djabal Sommâq* ou mont du *Sumac* est souvent appelé, du nom de la secte religieuse qui l'habite, *Djabal en-Noṣaïriyèh*, mont des Noṣaïris; de là l'appellation de « montagnes des Ansariés » qu'on trouve encore sur quelques cartes. Le vrai nom arabe de cette chaîne paraît être *Djabal Bahrâ* بهراء (Istakhrî, éd. de Goeje, p. 56). La transcription *Anṣâriyya* correspondrait à une forme hypothétique انصارية dont nous n'avons nulle connaissance.

P. 11. « Des rebords de leurs terrasses. » Une note nous apprend que le mot employé est le persan روشن, qui veut dire « une fenêtre », comme روزن. Chez Ousâma, ce mot paraît désigner un belvédère, un *mirador,* car on parle de la porte de ce *rauchan* (p. 32 du texte arabe). Le *mirador* était séparé probablement de l'intérieur du château par une porte.

P. 47. Les surnoms honorifiques doivent être lus, au participe actif de la 2ᵉ forme, Mou'ayyid ed-Daula et Mou'ayyid ed-Dîn « celui qui aide l'empire, la religion », et non Mou'ayyad. De même p. 71 : il faut lire Mouwaffiḳ ed-Daula « celui qui prête son concours à l'empire en vue du succès » et non Mouwaffaḳ. (Comparer Garcin de Tassy, *Mémoire sur les noms propres musulmans*, 2ᵉ éd., p. 50.)

P. 52. عقل est traduit par « intelligence »; il faut entendre ici « raison » opposée à « folie ». Le contexte ne laisse aucun

doute. Il est question de la raison du philosophe opposée à la folie de ceux qui s'exposent à la mort dans les combats.

P. 89. Mauṣil est la forme exacte; pourquoi ailleurs la transcription hybride Mauṣoul, compromis entre la forme grammaticale de ce nom et le nom usuel Mossoul?

P. 108. ازوار est un mot embarrassant; il paraît devoir signifier *jardin*, comme زارة cité par Zamakhchari (voir la note) et non *fourré*, ni *pâturage*. On ne voit pas bien comment les fourrés des environs de Ḥama abriteraient des semences fécondes. L'auteur arabe veut probablement parler des jardins maraîchers qui forment une riante ceinture aux villes de la Syrie.

P. 109. Nous estimons que *yâroûktâsch*, en turc-oriental, signifie « la pierre brillante » ياروق تاش et non « le brillant compagnon », comme l'aurait voulu M. de Slane. تاش ou داش n'a le sens de « compagnon » qu'en composition : ارقداش « compagnon (de peine, de fatigue »), قارنداش « frère (compagnon de ventre »), etc. Mais cet étalage d'érudition est bien inutile, car le texte arabe imprimé donne le groupe البوساس qui doit, selon nous, être lu آلتونتاش *âltoûntâsch* « la pierre d'or », nom formé avec آلتون « or » comme آلتونبغا, etc.

P. 111. « Un satan d'entre les Francs. » On rencontre souvent cette formule, ce qui n'a rien d'étonnant de la part d'un conteur musulman; les historiens d'Europe disent encore volontiers « infidèle » en parlant d'un adepte de l'islamisme; l'injure est réciproque. Nous nous demanderons seulement s'il ne faudrait pas déjà voir, dans ces textes du moyen âge, une acceptation un peu différente du mot شيطان qui, chez les modernes, signifie « adroit, intelligent, habile, retors », etc.

P. 125. « Ils entendirent *remuer le tablier* du pont. » Au premier abord, on se demande comment ce phénomène serait possible, car le pont de Schaïzar était composé d'arches tout en pierres et en chaux (p. 12). Mais le texte arabe

porte simplement ceci : سمعا طبل الجسر يضرب (p. 109 *in media*) « ils entendirent tous deux battre la timbale du pont », c'est-à-dire que la garde qui veillait à la tête du pont avait une timbale pour remplacer les sonneries de tambours et de trompettes; voyant la surprise tentée par les Francs contre la forteresse, elle s'était mise à battre de la timbale pour prévenir les défenseurs. Le contexte prouve sans réplique que c'est là le vrai sens; le latin *tabula* n'a rien à faire là-dedans.

Plus loin la phrase جسر معقود بالحجر والكلس est traduite par « un pont suspendu, une masse de pierre et de chaux »; nous croyons qu'elle signifie « un pont voûté, (construit) de pierre et de chaux ». Ce sens du mot معقود est donné par les dictionnaires de Kazimirski et du R. P. Cuch, et même par celui de Freytag, bien que ce dernier, selon son habitude, l'ait entouré d'une explication assez embarrassée.

P. 170, note 2. « Le chef turcoman Ḳafdjâḳ, fils d'Alp-Arslân-Châh. » Je crois qu'il faut lire Ḳifdjâḳ, transcription arabe du turc-oriental قپچاق nom d'une tribu des Euzbèks, connu surtout des historiens et des géographes pour avoir servi à désigner, pendant le moyen âge, le grand steppe de Scythie.

P. 173, notes 2 et 3. Une faute d'impression répétée deux fois fait lire *ḳoubbat aṣ-ṣarkha* « le dôme de la roche » pour *aṣ-ṣakhra*.

Cl. Huart.

## ERRATA.

M. G. Bénédite, chargé d'une mission épigraphique au Sinaï, nous adresse les corrections suivantes à faire au rapport qu'il a inséré dans le *Journal asiatique*, 8e série, t. XIV, septembre-octobre 1889 :

Page 364, ligne 2, et page 365, ligne 1 : *Gharandel.*
Page 365, ligne 14 : *Woutah.*
Page 365, ligne 32 : *nasb.*
Page 366, ligne 7 : *Souwig.*
Page 368, ligne 1 : *non la seule, mais la principale route.*
Page 370, ligne 23 : *Katharin.*
Page 372, ligne 22 : *évanides.*

# TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XV, VIII$^e$ SÉRIE.

---

## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.



## NOUVELLES ET MÉLANGES.





IMPRIMERIE NATIONALE.